

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOSOFIE
Catedra de istorie a filosofiei

Prof. dr. ALEXANDRU BOBOC
Lector dr. ION N. ROȘCA

FILOSOFIA CONTEMPORANĂ
ÎN TEXTE ALESE ȘI ADNOTATE
Partea a II-a

București, 1990

Conceput ca sprijin în predarea disciplinelor de istoria filosofiei, filosofia valorilor și a culturii și filosofia istoriei, volumul de față este destinat : (a) studenților de la : Facultatea de Filosofie, anii III și IV curs de zi ; Facultatea de Istorie, curs de zi ; anii IV și V învățământ fără frecvență ; (b) studenților de la Facultățile cu profil filologic, curs de zi și fără frecvență.

Lucrarea a fost discutată în colectivul de specialitate al Catedrei de istoria filosofiei, care s-a declarat de acord cu publicarea ei în actuala redactare.

CUPRINS

<i>PREFATA</i>	5
1. B. RUSSELL — Notă introductivă .	9
1.1. B. RUSSELL: Despre denotare	12
2. CH. S. PEIRCE — Notă introductivă	33
2.1. CH. S. PEIRCE: Logica privită ca semiotică: Teoria semnelor	35
2.2. J. DEWEY: Artă ca experiență (III: Dobândirea unei experiențe)	62
3. E. HUSSERL — Notă introductivă	85
3.1. E. HUSSERL: Postfață la: Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică	88
3.2. E. HUSSERL: Criza omenirii europene și filosofia .	112
3.3. L. LANDGREBE: Fenomenologia ca teorie transcendentă la istoriei	148
3.4. G. SCHMIDT: Dedublarea Eului în perspectivă fenomenologică	172
4. M. HEIDEGGER — Notă introductivă .	187
4.1. M. HEIDEGGER: Principiul identității	192
4.2. M. HEIDEGGER: Interviu din revista „Spiegel”	208
4.3. H. G. GADAMER: Semantivă și hermeneutică .	246
5. M. WEBER: Studii de filosofia religiei. Prefață	259
5.1. N. HARTMANN: Problema ființei spirituale. Introducere.	275
5.2. A. J. TOYNBEE: Studiu de istorie. Introducere	318
5.3. R. ARON: Filosofia critică a istoriei. Încheiere .	374
5.4. R. ARON: Introducere în filosofia istoriei (Fragmente) .	381
5.5. A. SCHAFF: Înstrăinarea ca fenomen social. Introducere .	404
6. P. F. STRAWSON: Logica filosofică: Termenii singulari și predicția	437
6.1. N. CHOMSKY: Reguli și reprezentări (fragment) .	463

6.2. J. R. SEARLE : Intenționalitatea și locul ei în natură	472
7. ANEXE	489
7.1. BUFFON : Discurs la Academia Franceză în 1753 (Despre stil)	491
7.2. G. W. F. HEGEL : Cel mai vechi program de sistem al idealismului german	501
7.3. J. KOPPER : Teoria lui Kant despre obiectivitatea judecăților de cunoaștere	504

P R E F A Ț Ă

În continuarea volumului multiplicat în 1985 (apoi în 1986, 1987) sub genericul „Filosofia contemporană în texte alese și adnotate” — partea I-1, volumul de față oferă texte reprezentative pentru orientări și stiluri de gândire contemporane, precum și pentru tradiția clasică a acestora.

Menită în principal a constitui un sprijin în studierea istoriei filosofiei, antologia de față (una de scrieri alese, nu de „texte alese”) este totodată utilă studierii disciplinelor opționale (îndeosebi : Filosofia valorilor și a culturii ; Filosofia istoriei ; Antropologia filosofică ; Teoria acțiunii și logica normelor) și, nu în ultimul rînd, dezbaterii unor teme de bază ale logicii și epistemologiei, precum și ale teoriei cunoașterii și ale filosofiei științei. Căci numele unor gînditori ca Russell, Peirce, Dewey, M. Weber, Husserl, N. Hartmann, Heidegger, Gadamer, Toynbee, R. Aron, Chomsky constituie prezențe active în orice dezbateră teoretică modernă.

Cu mici excepții (Dewey, Chomsky, R. Aron), oferim aici texte integrale (chiar dacă e vorba de introduceri, prefețe, încheieri), definatorii pentru principalele stiluri de gândire din lume de azi și pentru principalii reprezentanți ai acestora. Pentru cunoașterea mai îndeaproape a orientărilor și operei gînditorilor prezenți în antologie considerăm suficientă trimiterea la cîteva lucrări de sinteză în studierea filosofiei contemporane și, de aceea, nu mai recurgem la o caracterizare a lor într-o introducere.

O notă introductivă va însoți, totuși, textul (sau textele) unora dintre gînditorii antologați aici.

Fără a intenționa o cuprindere exhaustivă a ceea ce constituie la noi cercetare asupra filosofiei contemporane, trimi-

tem aci (în ordine cronologică) la următoarele lucrări: Alexandru Boboc: Kant și neokantianismul (Ed. Științifică, 1968); N. Hartmann și realismul contemporan (Ed. Științifică, 1973); Fenomenologia și științele umane (Ed. politică, 1979); Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX (EDP, 1980); Tudor Ghideanu: Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin (Ed. Junimea, 1981); Ludwig Grünberg, Opțiuni filosofice contemporane (Ed. politică, 1981); Alexandru Boboc: Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană (EDP, 1982); Confruntări de idei în filosofia contemporană (Ed. politică, 1983); Andrei Marga: Filosofia contemporană. Antologie (Texte pentru uzul studenților, Universitatea Cluj-Napoca, 1983); Cunoaștere și sens (Ed. politică, 1984); Introducere în filosofia contemporană (Ed. Șt. și Enciclopedică, 1988); Tudor Ghideanu: Temeiuri critice ale creației. Filosofie și creație la J.-P. Sartre (Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988); Alexandru Boboc: Adevăr și conștiință istorică. Confruntări contemporane între hermeneutică și dialectică în metodologia științelor umane (Ed. politică, 1988); Ludwig Grünberg (coord.): Ontologia umanului. Confruntări filosofice contemporane și încercare de reconstrucție teoretică (Ed. Academiei Române, 1989).

De certă utilitate pentru studiu sînt: volumele IV—X ale seriei „Studii de istorie a filosofiei universale” (Ed. Academiei Române, 1974, 1977, 1979, 1982, 1983, 1984, 1989); Filosofia contemporană. Probleme, teorii, curente. Cercetare bibliografică a B.C.U. 1977—1986 (volume anuale).

Este de precizat că lucrările menționate trimit totodată la literatura domeniului, la cercetările cele mai semnificative apărute la noi și pe plan mondial.

În acest context se integrează firesc și volumul de față, realizat, ca și cel anterior, prin eforturile unite ale noastre și ale unor colegi din domeniul filologiei și, mai ales, ale studenților noștri (în pregătirea seminariilor și dezbaterilor la cursurile de istorie a filosofiei, filosofia culturii și filosofia istoriei). Numele celor care au tradus textele (în cazul studenților însoțite de precizarea anului promoției) sînt menționate în nota de

început la fiecare traducere. Cătezînd să credem că din conlucrarea cu studenții noștri a rezultat o modestă contribuție la relevarea valorii și semnificației universului ideatic contemporan, un început pe calea cunoașterii acestuia, ne exprimăm speranța că interesul pe care-l va trezi ne va oferi și bucuria întîlnirii cu sugestii și propuneri pentru proiecte viitoare.

Alexandru BOBOC

Ion N. ROȘCA

1. BERTRAND RUSSELL — Notă introductivă

Personalitate complexă — matematician, logician, filosof, cu o bogată și înaintată gândire social-politică — *B. Russell* (1872—1970) s-a impus îndeosebi prin participarea, alături de A. N. Whitehead, la elaborarea monumentalei *Principia Mathematica* (1910—1913, 3 volume), operă ce marchează o cotitură în istoria logicii și a teoriei științei. La început (pînă la *The Principles of Mathematics*, 1903) legat de neorealismul anglo-saxon, în orientarea teoretico-gnoseologică dată de G. E. Moore (1873—1958), desfășoară o critică a „realismului” lui F. Brentano și A. Meinong și totodată a concepțiilor lui Kant și Hegel despre matematică și filosofie, precum și a neohegelianismului englez (Bradley îndeosebi). Prin activitatea sa principală, Russell se circumscrie filosofiei analitice, cu o formulă proprie — „atomismul logic” — prin care, alături de L. Wittgenstein, a instituit prima formă a neopozitivismului (Vezi : Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, EDP, 1982, p. 45, 49, 219—226 ; A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Ed. Șt. și Enciclopedică, 1988, p. 129—133).

Între scrierile mai importante (dintr-o vastă operă care, în ediția recent proiectată, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, George Allen & Unwin — va cuprinde 28 volume) menționăm : *The Philosophy of Leibniz* (1900) ; *Philosophical Essays* (1910) ; *The Problem of Philosophy* (1912) ; *Our Knowledge of the External World* (1914) ; *Mysticism and Logic* (1918) ; *Introduction to Mathematical Philosophy* (1918) ; *The Analysis of Mind* (1921) ; *Logical Atomism* (1924) ; *The Analysis of Matter* (1927) ; *Religion and Science* (1935) ; *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940) ; *A History of Western Philosophy* (1946) ; *Human Knowledge* (1948) ; *Logic and*

Knowledge. Collected Essays (1956) ; My Philosophical Development (1959) ; Autobiography (3 vol., 1967—69).

Ideea centrală a gândirii lui Russell, izvorită din experiența sa în domeniul matematicii și logicii, este următoarea : „Esența filosofiei este logica“ ; sau, în formă de program, Russell continuă astfel : „...logica este ceea ce este fundamental în filosofie... Propria mea logică este atomară... Totodată prefer să prezint filosofia mea ca «atomism logic» ; nu ca «realism»“ (*Logical Atomism*, în : *Contemporary British Philosophy*, ed. by J. H. Muirhead, I, London, 1925, p. 359). Metoda de expunere a acestui program este „construcția logică“ și și-a găsit justificarea mai întâi în concepția despre denotare (*On Denoting*, 1905), apoi în teoria „descripțiilor“ (în : *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1918), apreciată de matematicianul Ramsey ca o paradigmă a filosofiei. Prin aceste elaborări, Russell duce mai departe analiza semnificației începută de Frege, ocupându-se însă nu atât de „numele proprii“ și de relația de denumire, cât, mai ales, de referința indirectă, discursivă.

Teoria denotării păstrează concepția referențială a sensului, dar discută pe larg problema „existenței“. După cum a precizat L. Linsky (*Referring*, London, 1969, p. 3), Russell „pornește de la ideea că *existență* (existence) nu este de confundat cu *ființă* (being)... Zeus are ființă, dar el nu există. Argumentarea pare să ne conducă la o descoperire de cea mai mare importanță“. Așa cum spunea Russell însuși (*Introduction à la philosophie mathématique*, Paris, 1970, p. 242), „existența nu poate fi afirmată decât pentru un lucru descris, nu și pentru un lucru numit“.

În principal, în *Despre denotare* Russell se ocupă de sintagmele care sînt denotative doar în virtutea formei lor, distingînd trei cazuri : 1) o sintagmă poate fi denotativă și totuși să nu denote nimic... ; 2) o sintagmă poate să denote un anume obiect... ; 3) o sintagmă poate să denote ambiguu ; de exemplu, «un om» nu denotă o mulțime de oameni, ci un om neprecizat“. Așa cum s-a observat (R. Solcan, B. Russell, *Despre denotare*, în „Lucrări de filosofie și sociologie“ Buletin informativ nr. 1/1981 p. 50), Russell a lansat aici „o discuție care, prin analogie cu «disputa universalilor», ar putea fi numită «disputa individualelor»... preocupat de statutul nu al terme-

nelor abstracți, ci al termenilor care au ca referent (ca denotat, în terminologia lui Russell) obiecte individuale“, poziția aceasta fiind „un nominalism *sui-generis* (împrumutînd termenul din cealaltă «dispută»)“. Pe fondul regîndirii problematicei logicii moderne, Russell pune în atenție aci particularitățile analizei logice în redimensionarea gîndirii științifice și totodată subliniază posibilitatea unei emancipări a travaliului teoretic sub impactul înnoirilor din știință și logica modernă.

B. RUSSELL

1.1. DESPRE DENOTARE ^a

/41/ ^b Prin „sintagmă denotativă“ ^c eu înțeleg o sintagmă de genul următor : un om, vreun om, orice om, fiecare om, toți oamenii, regele actual al Angliei, regele actual al Franței, centrul de masă al sistemului solar în primul moment al secolului al XX-lea, rotația Pământului în jurul Soarelui, rotația Soarelui în jurul Pământului. Prin urmare, o sintagmă este denotativă doar în virtutea *forme*i sale. Se disting trei cazuri: (1) o sintagmă poate fi denotativă și totuși să nu denote nimic; de ex., „regele actual al Franței“; (2) o sintagmă poate să denote un anume obiect; de ex., „regele actual al Angliei“ denotă un anume bărbat ^d... (3) O sintagmă poate să denote

^a BERTRAND RUSSELL, *On Denoting*, în cartea sa *Logic and Knowledge, Essays 1905—1950*, editată de Robert Charles Marsh, London, George Allan & Unwin Ltd., 1956, pp. 41—56 (apărut pentru prima dată în revista „Mind“, 1905).

O primă traducere : Adriana Ilea (promotia 1978, Facultatea de Filosofie). Prezenta traducere și notele redacționale : Mihai Radu Solcan.

^b Numerele din text incluse între două bare „//“ arată unde începe în original o nouă pagină (n. trad.).

^c În original : denoting phrase. În limba engleză „phrase“ este, în primul rând : „un grup de cuvinte (dintre care adesea nu face parte un verb și care formează o parte a unei propoziții gramaticale (de exemplu : in the garden („în grădina“)) (A.S. HORNBY, E. V. GATENBY, H. WAKEFIELD, *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London, Oxford U.P., 1970, p. 723). În terminologia gramaticală românească ar fi mai greu de găsit un echivalent exact. Termenul folosit de noi este sintagmă și explicația cea mai fericită pentru uzul pe care i-l dăm aici ni se pare cea din *Petit Larousse*, ed. 1967, p. 1018, „Într-o propoziție, sintagma este o unitate sintactică elementară (grup nominal sau grup verbal)“. (nota red.).

^d Regele Angliei era Edward al VII-lea (1900—1910). (nota red.).

ambiguu ; de ex., „un om“ nu denotă o mulțime de oameni, ci un om neprecizat. Interpretarea unor asemenea sintagme este o problemă deosebit de dificilă ; este foarte greu să elaborezi în legătură cu ele o teorie care să nu poată fi respinsă formal. Însă, în măsura în care pot să-mi dau eu seama, toate dificultățile pe care le cunosc sînt depășite de teoria pe care o voi explica mai jos.

Tema denotării este de foarte mare importanță, nu numai în logică și matematică, dar și în teoria cunoașterii. Știm, de exemplu, că, la un anumit moment, centrul de masă al sistemului solar este un anumit punct și că putem face o serie de aserțiuni despre el. Dar, noi nu avem o *cunoaștere directă*^e a acestui punct, care ne este familiar doar datorită unei descripții. Distincția între *cunoaștere directă* (acquaintance) și *cunoaștere indirectă* (knowledge about) este distincția între lucrurile pe care le avem în fața ochilor și acelea la care putem ajunge numai prin intermediul unor sintagme denotative. Adevseea se întîmplă să știm că o anume sintagmă denotă ncambiguu, deși nu avem o cunoaștere directă a ceea ce ea denotă ; așa se întîmplă în cazul de mai sus al centrului de masă. Prin intermediul percepției cunoaștem direct obiectele perceptibile, iar prin gîndire cunoaștem direct obiecte cu un caracter logic mai abstract. /42/ Dar, nu ajungem în mod necesar să cunoaștem direct obiectele denotate de sintagme compuse din cuvinte al căror înțeles^f ne este cunoscut direct. Un exemplu foarte important pe care îl putem furniza este faptul că se pare că nu există nici un motiv să credem că avem vreodată o cunoaștere directă a minților (minds) altor oameni ; acestea nu sînt niciodată obiect al percepției noastre. Prin urmare, ceea ce știm despre ele este obținut prin denotare. Orice act de gîndire trebuie să înceapă cu cunoașterea directă. Ajungem însă să medităm asupra multor lucruri pe care nu le cunoaștem direct.

^e În engleză : acquaintance (ak'weɪtəns). În *Kratkii anglo-russkii filosofskii slovar*, de P. V. Tarev, Moskva, Izd-vo Moskovskogo Universiteta, p. 13, termenul este tradus prin „neposredsvennie dannie opîta“. Russell opune „acquaintance“ lui „knowledge about“ (v. imediat mai jos în text) (nota red.).

^f Termenul de înțeles redă peste tot cuvîntul englezesc „meaning“ și numai pe acesta, atunci cînd este folosit în sens tehnic-filosofic (nota red.).

Firul argumentării mele este următorul. Voi începe prin a enunța teoria pe care vreau să o apăr¹. Voi discuta apoi teoriile lui Frege și Meinong, arătând de ce nici una dintre ele nu mă satisface. Voi arăta care sînt temeiurile în favoarea teoriei mele și, în sfîrșit, voi înfățișa succint consecințele filosofice ale teoriei mele.

Pe scurt, teoria mea este următoarea. Ca noțiune fundamentală o iau pe cea de *variabilă*. Prin „ $C(x)$ ”² înțeleg o propoziție³ în care x este un constituent, astfel ales încît x , variabila, este prin natura sa și în întregime nedeterminată. Examinăm apoi două idei: „ $C(x)$ este întotdeauna adevărată” și „ $C(x)$ este uneori adevărată”³. În acest caz, *orice lucru, nici un lucru și vreun lucru* (care sînt cele mai primitive dintre sintagmele denotative) trebuie să fie interpretate în felul următor:

C (orice lucru) înseamnă ' $C(x)$ este întotdeauna adevărată'

C (nici un lucru) înseamnă „ $C(x)$ este falsă” este întotdeauna adevărată.

C (vreun lucru) înseamnă 'Este fals că „ $C(x)$ este falsă” este întotdeauna adevărată’^{4h}.

Aici, ideea de „ $C(x)$ este întotdeauna adevărată” este socotită a fi primară și nedefinibilă, iar celelalte idei de acest gen sînt definite cu ajutorul ei. *Orice lucru, nici un lucru și vreun lucru* se presupune că nu au un înțeles luate izolat, dar orice

¹ Am dezbătut acest subiect în *Principles of Mathematics*, cap. V și § 47b. Teoria susținută acolo este aproximativ aceeași cu cea a lui Frege și este foarte diferită de cea pe care o expun în continuare.

² Mai exact, o funcție propozițională.

³ Cea de a doua poate fi definită cu ajutorul primei dacă acceptăm că ea înseamnă: „Nu este adevărat că „ $C(x)$ este falsă” este întotdeauna adevărată”.

⁴ În locul acestei complicate fraze voi utiliza uneori pe „ $C(x)$ nu este totdeauna falsă” sau „ $C(x)$ este uneori adevărată”, care se presupune că, prin *modul lor de definire*, înseamnă același lucru ca și fraza mai complicată.

⁵ „ C ” este ceva ce se afirmă despre x . De pildă, dacă „ C ” înseamnă „muritor” și în locul lui x punem „Socrate”, atunci „ $C(x)$ ” devine „muritor (Socrate)”. Adică, se afirmă despre Socrate că este muritor (nota trad.).

^h În limbajul simbolic uzual scriem, în ordine: $\forall x C(x)$, în primul caz, $\sim \exists x C(x)$ în al doilea, și, respectiv, $\exists x C(x)$, unde „ $\forall$ ” se citește „(pentru) orice”, „ $\sim$ ” este simbolul negației, iar „ $\exists$ ” se citește „există” (nota trad.).

propoziție în care aceste sintagme apar are un înțeles. Acesta este și principiul teoriei denotării pe care vreau /43/ să o apăr : sintagmele denotative nu au un înțeles prin ele însele, dar orice propoziție¹ printre ale cărei cuvinte apar componentele lor² are un înțeles. Dificultățile legate de denotare sînt, cred eu, rezultatul unei analize greșite a propozițiilor printre ale căror cuvinte se află și componentele sintagmelor denotative. Analiza corectă a acestor propoziții, dacă eu nu mă înșel, poate fi astfel făcută :

Să presupunem că aș vrea să interpretez propoziția „Am întîlnit un om”. Dacă acest lucru este adevărat, atunci înseamnă că am întîlnit un anume om ; dar, nu acest lucru este afirmat de mine. Ceea ce eu afirm, conform teoriei pe care o susțin aici este :

„Am întîlnit x și x este o ființă umană” nu este întotdeauna fals’.

În genere, atunci cînd definim clasa oamenilor ca fiind clasa obiectelor cărora le revine predicatul *ființă umană*, noi nu spunem altceva decît că :

‘ C (un om)’ înseamnă ‘ $C(x)$ și x este ființă umană’ nu este întotdeauna falsă’.

Această definiție face ca sintagma ‘un om’, luată izolat, să fie *total lipsită* de înțeles, dar conferă un sens oricărei propoziții printre ale cărei cuvinte apar și componentele sintagmei ‘un om’.

Să examinăm apoi propoziția ‘toți oamenii sînt muritori’. Această propoziție³ este în realitate o propoziție ipotetică și enunțul ei este că : *dacă* ceva este un om, atunci acel ceva este muritor. Cu alte cuvinte, această propoziție enunță ideea

¹ Russell nu distinge terminologic, așa cum se face în prezent în filosofia analitică, între propoziție (sentence) ca parte a unui limbaj și propoziție (proposition) ca sens al propoziției (sentence), situat în plan semantic. De exemplu, „la maison est haute”, „the house is high” și „casa este înaltă” sînt propoziții (sentences) diferite, dar exprimă aceeași propoziție (proposition). O propoziție (sentence) poate, de asemenea, să exprime (ambiguu) mai multe propoziții (propositions). Pentru o critică a lui Russell din acest punct de vedere, vezi LEO-NARD LINSKY, *Le problème de la référence*, Paris, Seuil, 1974, (ed. engl. 1967), p. 26 și urm. și, mai ales, p. 84 și urm. (nota red.).

² Russell vorbește despre „verbal expression” (nota red.).

³ Așa cum a fost foarte bine demonstrat de dl. Bradley în *Logic*, cartea I, cap. II.

că : dacă x este un om, atunci x este muritor, oricare ar fi acel x . De aici, prin substituirea lui ' x este un om' cu ' x este ființă umană', obținem :

'Toți oamenii sînt muritori' înseamnă că „dacă x este ființă umană, atunci x este muritor, oricare ar fi valoarea pe care o ia x “ este întotdeauna adevărată'.

Acest lucru este avut în vedere în logica simbolică atunci cînd spunem că 'toți oamenii sînt muritori' înseamnă „ x este ființă umană“ implică „ x este muritor“, oricare ar fi valorile pe care le ia x . Mai general, spunem că :

' C (toți oamenii) înseamnă' „dacă x este ființă umană, atunci $C(x)$ este adevărată“ este întotdeauna adevărată'.

Tot așa :

' C (nici un om)' înseamnă „dacă x este ființă umană, atunci $C(x)$ este falsă“ este întotdeauna adevărată'.

' C (unii oameni)' înseamnă același lucru ca și ' C (un om)'⁶ și /44/.

' C (un om)' înseamnă că 'este fals că „ $C(x)$ și x este ființă umană“ este întotdeauna falsă'.

' C (orice om)' va însemna același lucru ca și ' C (toți oamenii)'.

Rămîn de interpretat acele sintagme care conțin articolul hotărît^k. Ele sînt, de departe, cele mai interesante și cele mai dificile dintre sintagmele denotative^l. Să luăm ca exemplu propoziția „tatăl lui Carol al II-lea a fost executat“. Ea aserțiază că a existat un x care era tatăl lui Carol al II-lea și care a fost executat. *Articolul hotărît*, atunci cînd este utilizat riguros, implică unicitatea obiectului determinat de el. Vorbim, este drept, despre „fiul cuiva care este așa-și-așa“, chiar dacă acela care este așa-și-așa are mai mulți fii, dar ar fi mai corect să spunem „un fiu al cuiva care este așa-și-așa“. De aceea, pentru scopurile noastre din acest studiu, considerăm că *articolul hotărît* implică și unicitatea obiectului deter-

⁶ Din punct de vedere psihologic ' C (un om)' ar sugera numai un și ' C (unii oameni)' ar sugera mai mult decît doar unul; aceste intuiții le putem însă neglija într-o schiță preliminară.

^k Articolul „*the*“ în limba engleză (nota trad.).

^l Ulterior, în literatura logico-filosofică s-a încetățenit termenul de descripții definite pentru sintagmele de care vorbește aici Russell (nota red.).

minat de el. Prin urmare, cînd spuneam „ x era tatăl lui Carol al II-lea” asertăm nu numai că x se află într-un anume raport cu Carol al II-lea, ci și că nimic altceva nu se află în respectivul raport cu Carol al II-lea. Relația în cauză, fără supoziția de unicitate și fără sintagme denotative, este exprimată de ' X l-a zămislit pe Carol al II-lea'. Pentru a obține un echivalent al propoziției ' x era tatăl lui Carol al II-lea', trebuie să adăugăm : „dacă y este diferit de x , atunci y nu l-a zămislit pe Carol al II-lea” sau, ceea ce este același lucru, 'dacă y este identic cu x ', atunci ' x este tatăl lui Carol al II-lea' devine : ' x l-a zămislit pe Carol al II-lea ; și 'dacă y l-a zămislit pe Carol al II-lea, atunci y este identic cu x ' este întotdeauna adevărat despre y '.

Deci, 'tatăl lui Carol al II-lea a fost executat' se transformă în : 'nu este întotdeauna fals despre x că x l-a zămislit pe Carol al II-lea și că x a fost executat și că 'dacă y l-a zămislit pe Carol al II-lea, atunci y este identic cu x ' este întotdeauna adevărat despre y '.

Aceasta poate părea o interpretare oarecum incredibilă, însă, în acest moment, nu prezintă temeiurile teoriei, ci doar enunță teoria.

Pentru a interpreta ' C (tatăl lui Carol al II-lea)', unde C este ceva ce se afirmă despre Carol al II-lea, putem să substituim mai sus ' x a fost executat' cu $C(x)$. Se observă că, în concordanță cu interpretarea de mai sus, oricare ar fi enunțul C , ' C (tatăl lui Carol al II-lea)' implică :

'Nu este întotdeauna fals despre x că „dacă l-a zămislit pe Carol al II-lea, atunci y este identic cu x ” este întotdeauna adevărat despre y ', /45/ care nu este altceva decît ceea ce în limbajul comun este exprimat prin '**Carol al II-lea a avut un și numai un tată**'. Dacă această condiție nu se realizează, atunci orice propoziție de forma ' C (tatăl lui Carol al II-lea)' este falsă. Prin urmare, ca să dăm un exemplu, orice propoziție de forma ' C (regele actual al Franței)' este falsă. Aceasta este un mare avantaj al prezentei teorii. Voi arăta mai jos că, în acest fel, nu se ajunge la o neconcordanță cu legea non-contradicției din logică, cum s-ar putea părea la prima vedere.

Procedura de mai sus ne furnizează o reducere a tuturor propozițiilor în care apar sintagme denotative la forma în care aceste sitagme nu apar. De ce este nevoie de o asemenea reducere se va strădui să o arate discuția de mai jos.

Dovezile în favoarea teoriei de mai sus sînt furnizate de dificultățile ce par de neevitat atunci cînd privim sintagmele denotative ca pe niște constituenți veritabili ai propozițiilor care, exprimate în cuvinte conform modului uzual de a vorbi, conțin aceste sintagme. Dintre teoriile posibile care admit asemenea constituenți cea mai simplă este ca a lui Meinong⁷. Conform acestei teorii oricărei sintagme denotative corecte din punct de vedere gramatical îi corespunde un obiect. În virtutea acestui principiu, „regele actual al Franței“, „pătratul rotund“ etc. se presupune că ar fi obiecte veritabile. Se admite că asemenea obiecte nu subzistă, dar, oricum, se presupune că ele sînt obiecte. Acest punct de vedere constituie prin el însuși o dificultate; totuși, obiecția majoră este că asemenea obiecte se recunoaște că sînt capabile să calce legea non-contradicției. Se pretinde, de pildă, că existentul rege actual al Franței există, dar și că nu există, că pătratul rotund este rotund și că nu este rotund etc. Dar acest lucru este intolerabil, iar dacă putem făuri o teorie care să evite această situație, atunci acea teorie este preferabilă.

Încălcarea de mai sus a logii non-contradicției este evitată de teoria lui Frege. El distinge, la o sintagmă denotativă, două elemente, pe care le-am putea denumi *înțelesul* și *denotatul*⁸. Deci, „centrul de masă al sistemului solar la începutul secolului al XX-lea“ este o sintagmă foarte complexă în privința *înțelesului*, dar *denotatul* ei este un anume punct, ceea ce este mult mai simplu. Sistemul solar, secolul al XX-lea etc. sînt constituenți ai *înțelesului*; *denotatul* /46/ nu are nici un fel de constituenți⁹. Unul din avantajele acestei distincții

⁷ V. în *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (Hepzig, 1904) primele trei articole (cele ale lui Meinong, Auresedor și Mally).

⁸ V. Lucrarea sa „Über Sinn und Bedeutung“, *Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritik*, vol. 100 (pt. trad. rom. V. *Logică și filosofie*, Ed. politică, 1966, p. 56—79, sub titlul „Sens și semnificație“).

⁹ FREGE face distincția între înțeles și denotat peste tot (astăzi traducerea consacrată în engleză este *înțeles* și *referință* — nota trad.) și nu numai în cazul sintagmelor denotative complexe. De aceea, *înțelesurile* constituenților unui complex denotativ sînt cele care formează *înțelesul* complexului în cauză, și nu *denotatul* lor. După Frege, în propoziția 'Mont Blanc are peste 1.000 de metri', *înțelesul* lui 'Mont Blanc' și nu muntele real, este un constituent al *înțelesului* propoziției.

este că ne arată de ce, adesea, merită să asertăm o identitate. Dacă noi vom spune că 'Scott este autorul lui *Waverley*', vom aserta o identitate de denotație și o diferență de înțeles. Nu voi repeta, totuși, temeiurile în favoarea acestei teorii, întrucât am făcut-o în altă parte (v. Bertrand Russell, *Op. cit.*), iar acum sînt preocupat de contestarea lor^m.

Una din primele dificultăți cu care ne confruntăm, atunci cînd adoptăm punctul de vedere că sintagmele denotative exprimă un înțeles și denotă un denotaț¹⁰, privește acele cazuri în care denotațul este absolut. Dacă spunem că 'regele actual al Angliei este chel' s-ar părea că acesta nu este un enunț despre *înțelesul* complex al 'regelui actual al Angliei', ci despre omul real denotaț de înțeles. Să examinăm încă 'regele Franței este chel'. Ținînd cont de simetria de formă, acest enunț ar trebui să fie tot despre denotațul sintagmei 'regele Franței'. Dar, această sintagmă, deși are un *înțeles* dacă 'regele Angliei' are un înțeles, nu are în mod sigur nici un denotaț, cel puțin într-un sens neforțat. S-ar putea să se spună că 'regele Franței este chel' ar trebui calificată drept un nonsens; dar, această sintagmă nu este un nonsens, deoarece este evident falsă. Am putea examina o propoziție de genul: 'Dacă *u* este o clasă care are numai un singur membru, atunci acel membru este un membru al lui *u*' sau, așa cum am mai putea-o enunța, 'Dacă *u* este o clasă unitate, *u*-ul este un *u*'. Această propoziție ar trebui să fie *întotdeauna* adevărată, întrucît concluzia este adevărată atunci cînd ipoteza este adevărată. Dar, „*u*-ul“ este o sintagmă denotativă, iar despre denotaț, nu despre înțeles, se spune că este un *u*. Însă, dacă *u* nu este o clasă unitate, s-ar părea că '*u*-ul' nu denotaț nimic; prin urmare, propoziția noastră s-ar părea că devine un nonsens de îndată ce *u* nu este o clasă unitate.

Este însă limpede că asemenea propoziții nu devin 47/
nonsensuri doar pentru că ipotezele sînt false. Regele din *Fur-*

^m Pentru o încercare recentă de a include ontologia lui Frege (la prima vedere mai bogată) în cea a lui Russell din „Despre denotație“ v. DAVID KAPLAN, How to Russell a Frege-Church, in *The Journal of Philosophy*, 1975, pp. 716-729. Kaplan folosește pentru aceasta tehnica semanticii lumilor posibile (nota red.).

¹⁰ În cadrul acestei teorii vom spune că o sintagmă denotativă exprimă un înțeles și vom spune atît despre sintagmă, cît și despre înțeles, că denotaț un denotaț. În cealaltă teorie, cea pe care o apăr, nu există înțeles, ci, numai uneori, un denotaț.

tuna ar putea spune că : „Dacă Ferdinand nu s-a înecat, atunci Ferdinand este unicul meu fiu”. Dar, ‘singurul meu fiu’ este o sintagmă denotativă, care, în virtutea conținutului ei, are un denotat dacă și numai dacă am exact un singur fiu. Enunțul de mai sus ar fi rămas oricum adevărat și dacă Ferdinand s-ar fi înecat. Astfel, ori trebuie să găsim un denotat în cazurile în care la prima vedere este absent, ori trebuie să abandonăm punctul de vedere după care în propozițiile care conțin sintagme denotative se vorbește despre denotat. Eu mă pronunț în favoarea ultimei dintre alternative. Și prima alternativă poate fi adoptată, așa cum a făcut Meinong, admitând obiecte care nu subzistă și afirmând că ele nu ascultă de legea contradicției. Această abordare, pe cât posibil, ar trebui evitată. Alt mod de a merge pe prima dintre cele două căi indicate mai sus (în măsura în care ne limităm la alternativele de mai sus) este cel indicat de Frege, care conferă prin definiție un denotat convențional în cazurile în care, altfel, nu ar exista nici unul. În acest fel, ‘regele Franței’ va denota clasa vidă ; ‘singurul fiu al cuiva așa-și-așa’ (care are o familie cu zece copii) va denota clasa tuturor fiilor săi ș.a.m.d. Această procedură, deși se poate să nu conducă la nici o eroare logică efectivă, este însă evident artificială și nu oferă o analiză exactă a problemei în cauză. Dacă vom accepta că sintagmele denotative, în genere, posedă cele două laturi, cea a înțelesului și cea a denotatului, cazurile în care s-ar părea că nu există denotat creează dificultăți atât când presupunem că există totuși un denotat, cât și în cazul când presupunem că nu există un denotat.

O teorie logică poate fi testată pe baza capacității sale de a face față paradoxurilor (puzzles). În logică, un plan de lucru rodnic este de a stoca în minte cât mai multe paradoxuri, deoarece acestea au același rol pe care îl joacă experimentele în fizică. Voi enunța trei paradoxuri pe care o teorie despre denotare trebuie să fie capabilă să le rezolve. Mai jos, voi arăta că teoria mea le rezolvă.

(I) Dacă a este identic cu b , atunci orice este adevărat în legătură cu a este adevărat și în legătură cu b și atât a cât și b pot fi substituiți unul altuia în orice propoziție fără a se

schimba adevărul sau falsitatea acelei *propoziții*ⁿ. Să zicem că George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott este autorul lui *Waverley*^o. Scott este efectiv autorul lui *Waverley*. Prin urmare, putem să substituim pe Scott cu *autorul lui 'Waverley'* și să dovedim în acest fel că George al IV-lea dorea să știe dacă Scott este Scott. /48/ Punerea la îndoială a legii identității poate fi însă greu atribuită primului gentleman al Europei.

(2) În virtutea legii terțului exclus, trebuie să fie adevărat ori că 'A este B' ori că 'A nu este B'. De aceea, ori este adevărat că 'regele actual al Franței este chel' ori este adevărat că 'regele actual al Franței nu este chel'. Dacă vom enumera pe cei cu chelie și apoi pe cei fără chelie nu îl vom găsi pe regele actual al Franței pe nici una din liste. Hegelienii, cărora le place sinteza, vor trage probabil concluzia că poartă perucă.

(3) Să examinăm propoziția 'A diferă de B'. Dacă ea este adevărată, atunci există o diferență între A și B, fapt care poate fi exprimat spunând că 'diferența între A și B subzistă'. Dar, dacă este fals că A diferă de B, atunci nu există nici o diferență între A și B, fapt care poate fi exprimat spunând că 'diferența între A și B nu subzistă'. Cum poate fi însă o non-entitate subiectul unei propoziții? 'Gîndesc, deci sînt', cu condiția ca să se considere că 'eu sînt' asertează subzistența sau ființarea¹¹, nu existența. S-ar părea că negarea ființării a ceva este întotdeauna autocontradictorie. Am văzut însă, în legătură cu Meinong, că introducerea ființării conduce

ⁿ LINSKY (*op. cit.*) este de părere că Russell confundă un principiu valid, cel al identității indiscernabilelor, conform căruia dacă $x=y$, atunci tot ce se spune despre x este adevărat și despre y , cu un principiu nevalid, conform căruia dacă două lucruri A și B sînt identice și dacă a este numele lui A și b este numele lui B, atunci a și b sînt intersubstituibile *salva veritate*. Linsky atrage atenția asupra faptului că Russell confundă *utilizarea* și *menționarea* termenilor. Împrumutînd un exemplu de la Paul Ziff, putem să spunem că în cazul cînd afirmăm că „Pisica este comestibilă” utilizăm termenul „pisică”, iar în cazul cînd spunem că „Pisica are trei silabe” îl menționăm. După Linsky, Russell confundă obiectele și numele lor (nota red.).

^o Scott nu a semnat *Waverley* cu numele său. Abia în 1827, la treisprezece ani de la apariția lui *Waverley*, Scott a recunoscut paternitatea lucrărilor sale (nota trad.).

¹¹ Termeni utilizați ca sinonime.

uneori la contradicții. Dacă A și B nu diferă, atunci este în egală măsură imposibil să presupunem că este sau că nu este un obiect ca 'diferența între A și B'.

Relația dintre înțeles și denotare presupune unele dificultăți destul de curioase, care par a fi prin ele însele suficiente pentru a dovedi că teoria care duce la asemenea dificultăți este greșită.

Atunci când dorim să vorbim despre *înțelesul* unei sintagme denotative, ca despre ceva opus *denotatului* ei, modul natural de a face acest lucru este punerea în ghilimele. Astfel :

Centrul de masă al sistemului solar este un punct, nu un complex denotativ :

'Centrul de masă al sistemului solar' este un complex denotativ, nu un punct.

Sau

Primul 'vers' al Elegiei lui Gray^p enunță o propoziție.

49/ 'Primul vers al Elegiei lui Gray' nu enunță o propoziție. Atunci când examinăm o sintagmă denotativă, să zicem C, dorim să vedem care este relația între C și 'C', diferența fiind cea ilustrată în exemplele de mai sus.

Spunem, pentru început, că atunci când intervine C vorbim despre *denotat* : dar, atunci când intervine 'C' vorbim despre *înțeles*. În cadrul sintagmei relația dintre *înțeles* și *denotat* nu este pur lingvistică : trebuie să fie acolo și o relație logică, pe care o exprimăm spunând că înțelesul denotă denotatul. Dificultatea cu care ne confruntăm este că nu reușim să păstrăm *atit* legătura între înțeles și denotat, *cit și* să impiedicăm denotatul să se confunde cu înțelesul. De asemenea, înțelesul nu poate fi perceput decât cu ajutorul sintagmelor denotative. Lucrurile decurg după cum urmează.

Sintagmei C i se atribuie un înțeles și un denotat. Dar, dacă vorbim despre 'înțelesul lui C', aceasta ne dă înțelesul (dacă există vreunul) denotatului. 'Înțelesul primului vers al Elegiei lui Gray' este același lucru cu 'înțelesul lui „The curfew tolls the knell of parting day“', și nu este același lucru

^p THOMAS GRAY (1716—1771) — poet englez. Capodopera sa este *Elegie scrisă într-un cimitir de țară* (1750) (nota trad.).

^r „Trist zvon de clopot prohodeste ziua“, traducere de LEON LEVIȚCHI în *Antologie de poezie engleză*, vol. al II-lea, B.P.T., nr. 1696, București, Editura Minerva, 1981, p. 16.

cu 'Înțelesul „primul vers al Elegiei lui Gray“'. De aceea, pentru a ajunge la înțelesul pe care îl dorim trebuie să vorbim nu despre 'înțelesul lui C', ci despre 'înțelesul lui „C“, care este același lucru cu 'C'. Tot așa, 'denotatul lui C' nu ne trimite la denotatul pe care-l dorim, ci la ceva, care, dacă denotă, denotă ceea ce este denotat de denotatul pe care îl vizăm. De pildă, fie 'C' 'complexul denotativ care apare în cel de al doilea exemplu de mai sus'. Atunci :

$C =$ 'primul vers al Elegiei lui Gray' și denotatul lui $C =$ The curfew tolls the knell of parting day. Dar ceea ce am intenționat să avem ca denotat era 'primul vers al Elegiei lui Gray'. Prin urmare, nu am obținut ce am dorit.

Dificultatea de a vorbi despre înțelesul unui complex denotativ poate fi astfel enunțată : în momentul în care punem complexul într-o propoziție, propoziția respectivă se referă la denotat ; iar dacă alcătuim o propoziție în care subiectul este 'înțelesul lui C', atunci subiectul este înțelesul (dacă există vreunul) denotatului, lucru care nu intra în intențiile noastre. Aceasta ne duce la concluzia că, atunci când distingem între înțeles și denotat, trebuie să ne ocupăm cu înțelesul : înțelesul are denotat și este ceva complex și nu există ceva '50/ complet diferit de înțeles, care să *posede* atât înțeles cât și denotat. Am putea reda corect această situație spunând că unele înțelesuri au denotat.

Dar acest lucru nu face decît și mai evidentă dificultatea de a vorbi despre înțelesuri. Să presupunem că C este un complex denotativ ; atunci vom spune că C este înțelesul întregului complex. Totuși, atunci când C apare fără ghilimele, ceea ce spune despre el nu este adevărat pentru înțeles, ci numai pentru denotat, ca atunci când spunem că : centrul de masă al sistemului solar este un punct. De aceea, pentru a vorbi despre C însuși, subiectul trebuie să fie nu C , ci ceva care denotă pe C . Când vrem să vorbim despre înțeles utilizăm pe ' C ', care nu este înțelesul, ci doar ceva care denotă înțelesul. Iar C nu trebuie să fie un constituent al acestui complex (cum este cazul pentru 'înțelesul lui C'), deoarece, dacă C apare în cadrul complexului, atunci denotatul său, și nu înțelesul, va fi cel care intervine în cadrul discursului și nu există nici o cale de

întoarcere de la denotat la înțeles, întrucît fiecare obiect poate fi denotat de un număr infinit de sintagme denotative diferite.

S-ar părea că 'C' și C sînt entități diferite, în așa fel alcătuite încît 'C' denotă C. Dar aceasta nu este o explicație, deoarece relația între 'C' și C rămîne cu totul misterioasă și nu știm unde să găsim complexul denotativ 'C' care să denote pe C. Mai mult decît atît, cînd C apare într-o propoziție, nu intervine (cum vom vedea în paragraful următor) numai *denotatul*. Totuși, pe baza punctului de vedere pe care îl analizăm acum, C este numai denotatul, înțelesul fiind încredințat cu totul lui 'C'. Aici apare o confuzie de nedescîlcit, lucru care pare să dovedească că întreaga distincție între înțeles și denotat a fost greșit concepută.

Faptul că înțelesul este relevant atunci cînd o sintagmă denotativă intervine într-o propoziție este formal dovedit de paradoxul cu autorul lui *Waverley*. Propoziția „Scott este autorul lui *Waverley*” are o proprietate pe care nu o posedă 'Scott este Scott', și anume proprietatea că George al IV-lea dorea să știe dacă ea este adevărată. Prin urmare, cele două propoziții nu sînt identice, iar înțelesul sintagmei 'autorul lui *Waverley*' trebuie să fie tot așa de relevant ca și denotatul, dacă aderăm la punctul de vedere care preconizează această distincție. Dar, așa cum am văzut, odată ce aderăm la acest punct de vedere, sîntem obligați să susținem că numai denotatul /51 poate fi relevant. De aceea, punctul de vedere în cauză trebuie abandonat.

Rămîne să arătăm că toate paradoxurile propuse sînt rezolvate de teoria explicată la începutul acestui articol.

Conform punctului de vedere pe care îl apăr, o sintagmă denotativă este, în esență, *parte* a propoziției (sentence) și nu are, ca majoritatea cuvintelor luate separat, o semnificație proprie. Dacă spun 'Scott este un om', atunci acesta este un enunț de forma 'x este un om' și are ca subiect 'Scott'. Dar, dacă spun că 'autorul lui *Waverley* este un om', atunci aceasta nu este un enunț de forma 'X este un om' și nu are ca subiect 'autorul lui *Waverley*'. Prescurtînd enunțul alcătuit la începutul acestui articol, putem pune în locul lui 'autorul lui *Waverley* este un om' următorul enunț: 'O și numai o singură enti-

tate a scris ¹² *Waverley*, iar acea entitate era un om'. (Nu este, în sens strict, ce am vrut să spunem mai sus, dar este mai ușor de urmărit). În general, să presupunem că vrem să spunem că autorul lui *Waverley* are proprietate. Ceea ce vrem să spunem este echivalent cu 'O și numai o singură entitate a scris *Waverley*, iar acea entitate avea proprietatea Ø'.

Explicarea denotatului este acum următoarea : De îndată ce fiecare propoziție în care intervine 'autorul lui *Waverley*' este explicată ca mai sus, propoziția 'Scott este autorul lui *Waverley*' (adică 'Scott este identic cu autorul lui *Waverley*') devine 'O și numai o singură entitate a scris *Waverley*, iar Scott este identic cu acea entitate' sau, întorcându-ne la forma pe deplin explicită : 'Nu este întotdeauna fals despre x că x a scris *Waverley* și este adevărat întotdeauna despre y că dacă y a scris *Waverley*, atunci y este identic cu x , iar Scott este identic cu x '. Dacă 'C' este o sintagmă denotativă, atunci se poate întâmpla să existe o entitate x (s-ar putea să existe mai mult de una) pentru care propoziția ' x este identic cu C' este adevărată, această propoziție fiind interpretată ca mai sus. Putem spune că entitatea x este denotatul sintagmei 'C'. Scott este, prin urmare, denotatul 'autorului lui *Waverley*'. 'C'-ul pus în ghilimele va fi doar *sintagma* ca atare, iar nu ceva ce poate fi numit *înțeles*. Sintagma *per se* nu are înțeles, deoarece, în orice propoziție în care intervine, propoziția, desfășurată în întregimea ei, nu conține sintagma respectivă, care a fost lichidată.

Paradoxal legat de curiozitatea lui George al IV-lea dobindește acum o soluție foarte simplă. Propoziția 'Scott este autorul lui /52/ *Waverley*', pe care am scris-o într-o formă neabreviată în paragraful anterior, nu conține nici un constituent ca 'autorul lui *Waverley*', în locul căruia să punem 'Scott'. Acest fapt nu face nevalide diferențele rezultate din ceea ce este doar substituția *verbală* a 'autorului lui *Waverley*' cu 'Scott'; atita timp cât 'Autorul lui *Waverley*, are ceca

¹² Editorul volumului după care s-a tradus semnalează faptul că G. E. MOORE a atras atenția asupra ambiguității verbului *a scrie*. Scott (ca și orbul Milton) putea fi autorul operei sale și fără să fie persoana care să o fi scris literalmente. Russell a acceptat această observație (v. *The Philosophy of Bertrand Russell*. Evanston and Cambridge, 1944, p. 690. Eseul lui Moore se află la p. 177 și urm. ale aceluiași volum) (nota red.).

ce eu numesc apariție *primară* în propoziția examinată. Diferența între aparițiile primare și cele secundare ale sintagmelor denotative este următoarea :

Cînd spunem 'George al IV-lea a vrut să știe dacă lucrurile stau așa-și-așa' sau cînd spunem 'ceva așa-și-așa este surprinzător' sau 'ceva așa-și-așa este adevărat' etc., 'așa-și-așa' trebuie să fie o propoziție. Să presupunem că 'așa-și-așa' conține o sintagmă denotativă. Putem fie să eliminăm sintagma denotativă din propoziția subordonată 'așa-și-așa', fie din întreaga propoziție în cadrul căreia 'așa-și-așa' este doar un simplu constituent. În funcție de procedura adoptată, rezultă propoziții diferite. Am auzit de un proprietar de iaht mai susceptibil căruia un oaspete, văzîndu-i pentru prima oară iahtul, i-a spus : 'Am crezut că iahtul dvs. e mai mare decît este'. La care proprietarul a replicat : 'Nu, iahtul meu nu e mai mare decît este' ! Oaspetele voia să spună în realitate : 'Dimensiunile pe care credeam că le are iahtul dvs. sînt mai mari decît cele pe care le are de fapt'. Iar, ca să ne întoarcem la George al IV-lea și la *Waverley*, cînd spunem că 'George al IV-lea a dorit să știe dacă Scott este autorul lui *Waverley*', în mod normal, prin aceasta înțelegem că 'George al IV-lea a dorit să știe dacă un și numai un singur om a scris *Weverley* și dacă Scott este acel om'. Dar, *s-ar putea*, să înțelegem și că : 'Un om și numai un singur om a scris *Waverley*, iar George al IV-lea dorea să știe dacă Scott este acel om'. În cea din urmă interpretare, 'autorul lui *Waverley*' are o apariție *primară*, în timp ce în prima are o apariție *secundară*. Ultima interpretare poate fi formulată și în felul următor : 'George al IV-lea a dorit să știe, despre omul care a scris de fapt *Waverley*, dacă el este Scott'. Acest lucru ar fi adevărat, de exemplu, dacă George al IV-lea l-ar fi văzut pe Scott de la distanță și ar fi întrebat : 'Acel om este Scott-?'. O apariție *secundară* a unei sintagme denotative este, prin definiție, acea situație în care sintagma apare în propoziția *p*, propoziție care este doar un constituent al propoziției pe care o analizăm, substituirea sintagmei denotative urmînd a fi efectuată în *p*, și nu în întreaga propoziție examinată. Ambiguitatea dintre aparițiile primare și cele secundare este greu de evitat în limbă ; /53/ ea nu produce însă nici un rău dacă

sintem atenți. În logica simbolică, desigur, este eliminată cu ușurință.

Distincția între aparițiile primare și cele secundare ne ajută să răspundem și la întrebarea dacă regele actual al Franței este sau nu chel. În general, această distincție ne permite să clarificăm statutul logic al sintagmelor denotative care nu denotă nimic. Dacă 'C' este o sintagmă denotativă, să zicem 'termenul cu proprietatea F', atunci 'C are proprietatea Ø' înseamnă 'un și numai un singur termen are proprietatea F', iar acel termen are proprietatea Ø¹³.

Dacă proprietatea F nu revine nici unui termen sau revine mai multor termeni, atunci rezultă că 'C are proprietatea Ø' este falsă pentru toate valorile lui Ø. Deci, 'regele actual al Franței este chel' este, desigur, falsă. 'Regele actual al Franței nu este chel' este falsă dacă prin ea se înțelege: 'Există o entitate care este în prezent rege al Franței și nu este cheală', dar este adevărată dacă prin ea se înțelege: 'Este fals că există o entitate care este în prezent rege al Franței și care este cheală'.

Astfel, 'regele Franței nu este chel' este falsă dacă apariția sintagmei 'regele Franței' este *primară* și este adevărată dacă ea este *secundară*. Toate propozițiile în care 'regele Franței' are o apariție primară sînt false. Negațiile unor asemenea propoziții sînt adevărate, dacă în ele 'regele Franței' are o apariție secundară. Așa scăpăm de concluzia că regele Franței poartă perucă.

Acum înțelegm și cum putem să negăm că există un obiect de genul diferenței dintre A și B atunci cînd A și B nu diferă între ele: Dacă A și B diferă între ele, atunci există o și numai o singură entitate x, astfel încît 'x este diferența între A și B' este o propoziție adevărată. Dacă A și B nu diferă între ele, nu există o asemenea entitate x. Prin urmare, conform înțelesului termenului denotat, așa cum a fost el explicat mai sus, 'diferența între A și B' are denotat atunci cînd A și B diferă și nu are denotat cînd A nu diferă de B. Această distincție se poate face în genere pentru propozițiile

¹³ Aceasta este interpretarea prescurtată, nu cea strictă.

adevărate și cele false. Dacă 'a R b' înseamnă că 'a se află în relația R cu b', atunci, cînd aRb este adevărată, există o asemenea entitate ca relația R între a și b; cînd aRb este falsă, nu există o asemenea entitate. Prin urmare, din orice propoziție noi putem obține o sintagmă denotativă, care denotă o entitate dacă propoziția este adevărată, dar care nu denotă o entitate ¹⁴ dacă propoziția este falsă. De exemplu, este adevărat (cel puțin vom presupune că așa stau lucrurile) că Pămîntul se rotește în jurul Soarelui și fals că Soarele se rotește în jurul Pămîntului. Deci, 'rotația Pămîntului în jurul Soarelui' denotă o entitate, în timp ce 'rotația Soarelui în jurul Pămîntului' nu denotă o entitate ¹⁴.

Întreg domeniul de non-entități, cum ar fi 'pătratul rotund', 'numărul prim par diferit de 2', 'Apollo', 'Hamlet' etc., poate fi acum analizat în mod satisfăcător. Toți membrii acestui domeniu sînt sintagme denotative care nu denotă nimic. O propoziție despre Apollo are înțelesul pe care îl obținem dacă facem substituția cu ce ni se spune într-un dicționar de istorie antică că se înțelege prin Apollo; să zicem, 'zeul-Soare'. Toate propozițiile în care apare Apollo trebuiesc interpretate slujindu-ne de regulile de mai sus pentru sintagmele denotative. Dacă 'Apollo' are o apariție primară, atunci propoziția care conține apariția în cauză este falsă. Dacă apariția este secundară, propoziția poate fi adevărată. Tot așa, 'pătratul rotund este rotund' înseamnă că 'există o și numai o entitate x care este rotundă și pătrată, iar aceea entitate este rotundă', ceea ce este o propoziție falsă, nu, așa cum susține Meinong, o propoziție adevărată. 'Ființa de o supremă perfecțiune are toate perfecțiunile; existența este o perfecțiune; deci Ființa de o supremă perfecțiune există' devine:

'Există o și numai o singură entitate x astfel că ea este de o supremă perfecțiune; aceea entitate are toate perfecțiunile; existența este o perfecțiune; deci entitatea în cauză există'. Cele spuse anterior nu constituie o demonstrație întrucît lipsește o demonstrație pentru premisa 'există o și numai o

¹⁴ Propozițiile din care asemenea entități sînt derivate nu sînt identice nici cu aceste entități și nici cu propozițiile care afirmă că asemenea entități se bucură de ființare.

singură entitate x care este de o supremă perfecțiune'¹⁵.

Dr. MacColl (Mind. N.S., No. 54 și No. 55, parg. 401) consideră că indivizii sînt de două sorturi : reali și ireali. El definește clasa vidă drept clasa care conține toți indivizii ireali. Aceasta presupune că sintagme cum ar fi 'regele actual al Franței', care nu denotă un individ real, denotă totuși un individ, dar unul ireal. Aceasta este în esență teoria lui Meinong, care am văzut că avem motive să o respingem, întrucît intră în conflict cu legea noncontradicției. Pe baza teoriei noastre despre denotare sîntem în măsură să /55/ susținem că nu există indivizi ireali ; de aceea, clasa vidă este clasa care nu are membri, nu clasa care are membri indivizi ireali.

Este important să observăm care este efectul teoriei noastre asupra interpretării definițiilor care operează cu ajutorul sintagmelor denotative. Cele mai multe definiții matematice sînt de acest tip ; de exemplu, 'prin $m-n$ se înțelege numărul care, adăugat la n , ne dă m '. Astfel, prin $m-n$, conform definiției date, se înțelege același lucru ca și printr-o anumită sintagmă denotativă. Noi însă am căzut de acord că, luate izolat, sintagmele denotative nu au nici un înțeles. Deci, în realitate, definiția ar trebui să fie : 'Prin orice propoziție care conține $m-n$ se înțelege propoziția care rezultă prin substituția în locul lui „ $m-n$ ” a „numărului care, adăugat la n , ne dă m ”. Propoziția din urmă se interpretează conform regulilor deja date pentru interpretarea propozițiilor printre ale căror componente intră și sintagme denotative. În cazul în care m și n sînt astfel încît există numai și numai un singur număr x , care, adăugat la n , ne dă m , există un număr x care poate fi substituit în locul lui $m-n$ în orice propoziție conținînd $m-n$ fără a schimba adevărul sau falsitatea propoziției în care se efectuează substituția. În alte cazuri, toate propozițiile în care ' $m-n$ ' are o apariție primară sînt false.

¹⁵ Se poate formula cerința de a dovedi în mod valid că toți membrii clasei Ființelor de o supremă perfecțiune există ; se poate, de asemenea, dovedi formal că această clasă nu poate avea *mai mult* de un singur membru ; dar, acceptînd că definiția perfecțiunii este posesia tuturor predicatelor pozitive, se poate dovedi aproape tot atît de formal că această clasă nu are nici măcar un membru.

Utilitatea *identității* este explicată de teoria de mai sus. Numai în manualele de logică se fac afirmații de genul 'x este x' și, totuși, asertarea identității este adesea făcută în forme ca 'Scott este autorul lui *Waverley*' sau 'tu ești omul'. Înțelesul unor asemenea propoziții poate fi degajat și fără noțiunea de identitate, măcar și pentru motivul că ele nu sînt simple enunțuri despre identitatea lui Scott cu un alt termen, autorul lui *Waverley*, sau a dumatăle cu un alt termen, omul. Cel mai scurt enunț^s care ni-l redă pe 'Scott este autorul lui *Waverley*' pare a fi 'Scott a scris *Waverley* și este întotdeauna adevărat despre *y* că dacă *y* a scris *Waverley*, atunci *y* este identic cu Scott'. Aceasta este calea pe care identitatea pătrunde în enunțul 'Scott este autorul lui *Waverley*' și, în virtutea unor asemenea utilizări pe care le capătă, identitatea merită să fie afirmată.

Un rezultat interesant al teoriei de mai sus este aceasta : atunci cînd există ceva cu care nu avem un contact nemijlocit (immediate acquaintance), ci numai definiții în care se folosesc sintagme denotative, propozițiile în care acel ceva este introdus cu ajutorul sintagmelor denotative nu conțin în realitate acel ceva ca pe un constituent, dar conțin în schimb constituenți exprimați de cele cîteva cuvinte 56/ ale sintagmei denotative. De aceea, în orice propoziție pe care noi o putem sesiza (adică, nu doar acelea cărora le putem doar aprecia pe baza unor judecăți adevărul sau falsitatea, ci toate acele propoziții la care ne putem gândi) toți constienții sînt entități reale cu care noi avem un contact nemijlocit (imediat acquaintance). Asemenea lucruri cum ar fi materia (în sensul în care cuvîntul materie [matter] este folosit în fizică) sau mințile altor oameni ne sînt cunoscute numai prin intermediul sintagmelor denotative. Prin urmare noi nu avem *un contact empiric nemijlocit* cu aceste lucruri, dar știm că sînt ceva care au niște proprietăți așa și așa. Deși putem forma funcții propoziționale $C(x)$ care trebuie să fie valabile pentru o particulă materială așa-și-așa sau pentru mintea cuiva care este 'așa-și-așa', noi nu avem un contact nemijlocit cu propozițiile care afirmă aceste lucruri pe care noi le

^s Vezi despre observația lui G. E. Moore privind acest enunț „cel mai scurt“ în subsol la p. 51, conform numerotării originalului (nota red.).

știm adevărate, deoarece noi nu putem sesiza entitățile reale în cauză. Ceea ce știm este că 'o entitate așa-și-așa are o minte care are anumite proprietăți așa-și-așa', dar nu știm că 'A are anumite proprietăți așa-și-așa' (unde A este mintea în cauză). Într-un asemenea caz, noi cunoaștem proprietățile lucrului dat fără a avea un contact direct cu lucrul însuși și fără a cunoaște, prin urmare, vreo poziție în care lucrul respectiv să fie el însuși un constituent.

Nu voi spune nimic despre numeroase alte consecințe ale punctului de vedere apărat aici. Il voi ruga pe cititor să nu se ridice împotriva punctului acestuia de vedere — așa cum ar putea fi ispitit să o facă din cauza aparentei sale complexități — înainte de a fi încercet el însuși să construiască propria sa teorie despre denotare. Această încercare îl va convinge, cred, că oricare, ar fi adevărata teorie ea nu poate fi atât de simplă cum s-ar fi așteptat la început.

2. CHARLES SANDERS PEIRCE — Notă introductivă

Cunoscut îndeosebi ca inițiator al pragmatismului, Ch. S. Peirce (1839—1914) trebuie înțeles și prin contribuțiile sale la marca înnoire în matematica și logica modernă și, mai ales, ca pioner în modelarea semioticii și în proiectarea unei filosofii a limbajului.

Participant la elaborarea logicii relațiilor și a logicii moderne ca atare, aducînd „una dintre cele mai bine formulări“ cu privire la avantajul calculului logic (I. M. Bocheński, *Formale Logik*, Freiburg/München, 1956, p. 327), Peirce a propus totodată una dintre cele mai funcționale modelări ale semioticii. Aceasta se particularizează prin următoarele : a) teza despre „natura triadică“ a relației de semne ; b) o tipologie a semnelor după „semnul ca atare“, relația semnului cu „obiectul“ și relația semnului cu „interpretantul“ ; c) analiza iconicității și a procesului de „semioză“ ; idea unei reconstrucții semiotice a logicii (și a filosofiei științei), întrucît, seria Peirce, „în sensul cel mai general, logica este numai un alt nume pentru *semiotică*, cvasinecesar sau formal, doctrina semnelor“ (*Logic as Semiotics*, în : *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by J. Buchler, 1940, p. 98).

Este de reținut că ideile lui Peirce au intrat în circuitul gîndirii contemporane destul de tîrziu (după 1931, cînd au început să apară *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, Vol. I—VIII), lucrările publicate în timpul vieții sale fiind doar cîteva (și acestea mai mult articole de revistă sau în dicționarele de psihologie și filosofie din perioada 1877—1905). În mod deosebit, Peirce face epocă după anii '70, îndeosebi prin semiotică, logică și filosofia matematicii (Vezi : Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, EDP., 1980, p. 155—161 ; A. Marga,

Introducere în filosofia contemporană, Ed. Șt. și Enciclopedică, 1988, p. 76—97; Daniela Roventă-Frumușani, *Ch. S. Peirce et le dialogue des subjectivités*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de Philosophie et Logique“, No. 3—4, 1985, p. 287—294; Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofie contemporană*, Ed. politică, 1983, p. 76—89). Nu este lipsit de importanță să semnalăm că, pornind de la: *The Ch. S. Peirce Manuscript Collection at Houghton Library* (Harvard University, Cambridge, Mass.) au apărut primele volume dintr-o „*Peirce's Works*“ în 120 de volume!. În acest context și: Congresul Internațional Ch. S. Peirce din 5—10 Septembrie 1989 (la Harvard University), cu un program ce evidențiază contribuțiile ilustrului gânditor în multiple planuri (de la semiotică și logică, la matematică, filosofie, filosofia religiei, filosofia socială ș.a.). O *Comprehensive Bibliography of the Published Works of CH. S. Peirce* (ed. by K.L. Ketner la „Philosophy Documentation Center“, Ohio, S.U.A. 1986, 337 p.), este completată prin „bibliografii secundare“, de studiere a operei și acțiunii istorice a lui Peirce.

Preocupat de o înțelegere modernă a problemelor cunoașterii științifice, de rolul ipotezei și formele demonstrației, Peirce a avansat și o concepție modernă, semiotică despre limbaj și raporturile dintre limbaj și gândire, ideea de bază fiind următoarea: „Unica gândire care poate fi identificată este gândirea în semne“.

De aci și importanța demersurilor semiotice și, în consecință, nevoia dezvoltării semioticii. Teza de bază este următoarea: „Un semn sau simbol (*Representamen*) este ceva care stă față de altceva pentru ceva într-o anumită referință sau calitate“. Este numită „relație triadică“, una „autentică“ (genuine), după care „Semiosis“-ul sau „funcția de semne“ constă în faptul că un semn (I) indică pentru un interpret (II) ceva (III), preciza K—O. Apel (*Der Denkweg von Peirce*, 1975, în: Al. Boboc, *Op. cit.*, p. 157). Rolul principal îl îndeplinește „Interpretantul“: după Peirce „un semn echivalent sau poate un semn mai dezvoltat“ creat în mintea unei persoane“ prin faptul că semnul „se adresează cuiva“. Aci și legătura dintre semiotica și semantica lui Peirce și „pragmatismul“ său (un fel de „realism“ acționalist), concepția despre comportamentul subiectului cunoscător și resemnificator

al cunoașterii prin acțiune. Așa cum s-a observat în studiile recente, Peirce concepea „sensul“ (meaning) simbolului după măsura în care „ne provacă să acționăm“, pragmatismul fiind el însuși „metodă de reflecție“ în context acțional (C. Eiselo, *Peirce's Pragmaticism*, în : *Pragmatik, Handbuch pragmatischen Denkens*, hrsg. von H. Stachowiak, Bd. II, F. Meiner Hamburg, 1987, p. 92, 93).

Așa cum rezultă și din textul ce urmează, Peirce concepea semiotica în interacțiune cu gramatica și logica, iar în tipologia complexă a semnelor acorda prioritate celei de a doua „trihotonii“ : după relația semnului cu „obiectul“ (aci semnul poate fi : iconic, index, simbol). Este relevantă astfel capacitatea semnelor nu numai după funcția denotativă, ci și după „funcția reprezentativă“. Totodată, prin opera lui Peirce pragmatica (după raportul semnului cu „Interpretantul“) capătă relevanță pentru înțelegerea logicii discursului (și a logicii ca atare) și facilitează înțelegerea interacțiunii complexe dintre cunoaștere și acțiune, dintre logică și viață.

CHARLES SANDERS PEIRCE

2.1. LOGICA PRIVITĂ CA SEMIOTICĂ : TEORIA SEMNELOR *

1. CE ESTE UN SEMN ? TREI DIVIZIUNI ALE LOGICII

După cum cred că am arătat, logica, în accepțiunea sa generală, este doar un alt nume pentru semiotică (semeiotiké), doctrina cvasinecesară sau formală a semnelor. Prin calificarea doctrinei ca „cvasinecesară“ sau formală, vreau să spun că noi observăm însușirile unor astfel de semne așa cum știm; iar dintr-o asemenea observare sîntem conduși, printr-un proces pe care nu voi refuza să-l numesc Abstracție, la enunțuri — eminentemente failibile și deci, într-un sens, cîtuși de puțin necesare — vizînd ceea ce *trebuie să fie* însușirile tuturor semnelor folosite de o rațiune „științifică“ sau, altfel spus, de o rațiune capabilă să învețe din experiență. Cît despre acest proces de abstractizare, el însuși este un fel de observare. Facultatea pe

* *Logic as Semiotic: The Theory of Signs*, în vol. *Philosophical Writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Dover Publications, Inc., New York, 1952, pp. 98—119. Menționăm că în nota editorului la p. 98 se spune: „Prima dintre cele trei selecții în I este din ms. c. 1897 (CP 2, 227—9), a treia din ms. c. 1910 (CP 2, 231—2). A doua selecție în I, 3^b, a doua selecție în 3^c și 3^d sînt din ms. c. 1902, C 1895 și c. 1893 (CP 2, 274, 302). 2 și 4 sînt din ms. c. 1903 (CP 2, 243—52, 254—65). 3^a este din articolul «Sign» din *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin, 1902 (CP 2, 304). Prima selecție în 3^c este din articolul «Index», aflat în dicționarul lui Baldwin (CP 2, 305, 306). CP prescurtează aci: *Collected Papers* (Nota trad.).

Traducere de GABRIEL NAGĂȚ (Promoția 1989).

care o voi numi observație abstractivă este una pe care oamenii obișnuiți o cunosc perfect dar, uneori, teoriile filosofilor o poartă cu greu dincolo de nivelul cotidianului. Fiecărei ființe umane îi este familiară experiența, de a-și dori ceva alături cu totul peste posibilitățile sale de moment și de a-și urma această dorință cu întrebarea „Aș fi dorit la fel acel lucru, dacă aveam mijloace suficiente pentru a-l dobândi?”. Pentru a răspunde acestei întrebări ea își cercetează propria inimă și, procedind așa, face ceea ce eu numesc observație abstractivă. Omul își construiește în imaginație un fel de diagramă sau schiță sumară despre sine, se gîndește ce modificări ale acestui tablou ar reclama ipotetica stare de lucruri și apoi îl examinează, adică *observă* ceea ce și-a imaginat, pentru a vedea dacă poate să distingă și aici aceeași dorință arzătoare. Printr-un astfel de proces, care este în fond foarte asemănător cu raționamentul matematic, putem trage concluzii asupra a ceea ce *ar fi* adevărat despre semne în toate cazurile, atît timp cît rațiunea care le-ar folosi ar fi una științifică. Modurile de a gîndi ale unui Dumnezeu ce ar poseda o omniscență intuitivă, care să înlocuiască rațiunea, sînt scoase din discuție. Prin urmare, întregul proces de elaborare, prin observație abstractivă și raționament, a acelor formulări ale adevărului ce *trebuie* considerate ca valabile despre toate semnele folosite de o gîndire științifică, este o știință pozitivă, în ciuda puternicului ei contrast cu toate științele speciale, contrast provenind din scopul ei, acela de a descoperi ce *trebuie să fie* și nu numai ce *este* în lumea actuală.

Un semn, sau *repräsentamen* (Representamen), este ceva care stă, într-o oarecare privință sau calitate, pentru ceva față de cineva. El se adresează cuiva, adică creează în mintea acelei persoane un semn echivalent, ori poate unul mai dezvoltat. Acel semn creat de el îl numesc *interpretantul* (Interpretant) primului semn. Semnul stă pentru ceva : pentru *obiectul* său (object). El stă pentru acel obiect nu în toate privințele, ci cu referire la un fel de idee pe care am numit-o uneori *fundamentul* (ground) reprezentamenului. „Idee“ trebuie înțeles aici într-un sens oarecare platonice, foarte familiar în vorbirea cotidiană ; adică, în acel sens în care spunem că un om înțelege ideea altui om, ori în care spunem că, atunci cînd un om își amintește ceea ce a gîndit într-un moment

anterior, el își amintește aceeași idee, ori că, atunci cînd un om persistă în a nu gîndi la nimic (să zicem, pentru o zecime de secundă), ideea este mereu aceeași, iar nu alta, în fiecare moment al respectivului interval, în măsura în care gîndul își continuă acordul cu sine pe această durată, adică are un *același conținut*.

Fiecare Reprezentamen fiind astfel conectat cu trei lucruri — fundamentul, obiectul și reprezentantul —, știința semioticii are, în consecință, trei ramuri. Prima este numită de Duns Scotus *grammatica speculativa*. Noi o putem numi *gramatică pură*. Sarcina ei este să determine ceea ce trebuie să fie adevărat în reprezentamenul folosit de fiecare inteligență științifică pentru a putea înfățișa o *semnificație* oarecare. A doua este logica propriu-zisă. Ea e știința a ceea ce este *evasinocesar* adevărat în reprezentamenle oricărei inteligențe științifice pentru ca ele să fie considerate ca valabile despre vreun *obiect* oarecare, adică să poată fi adevărate. Sau, altfel spus, logica propriu-zisă este știința formală a condițiilor adevărului reprezentărilor. A treia o voi numi *retorică pură*, imitînd maniera Kantiană de a păstra vechile asociații ale cuvintelor, găsind alte nume pentru noile concepții. Sarcina sa este de a determina legile prin care, în fiecare gîndire științifică, un semn dă naștere altuia și indeosebi un gînd generează un altul.

* *

Un *Semn* sau *Reprezentamen* este un *Prim* care stă față de un *Secund*, numit *Obiectul* său, într-o asemenea relație triadică autentică încît este capabil să-l determine pe un *Tert*, numit *Interpretantul* său, să-și asume față de *Obiectul* lui aceeași relație triadică în care stă el însuși față de același *Obiect*. Relația triadică este *autentică* (genuine), adică cei trei membri ai săi sînt interrelaționați de ea într-un mod ireducibil la vreun complex de relații diadice. Acesta este motivul pentru care *Interpretantul*, *Tertul*, nu poate sta într-o simplă relație ~~diadică~~ *diadică* cu *Obiectul*, ci trebuie să stea față de el într-o relație asemenea celei în care *Reprezentamenul* însuși stă. Relația triadică în care stă *Tertul* nu poate fi nici pur și simplu similară celei în care stă *Primul*, întrucît asta ar face relația din *Tertul* față de *Prim* o simplă *Secundaritate*.

degenerată. Terțul trebuie într-adevăr să stea într-o asemenea relație și astfel să fie capabil a determina, la rîndul său, un Terț; dar dincolo de asta, el trebuie să posede o a doua relație triadică, în care Reprezentamenul — sau mai degrabă relația acestuia cu Obiectul său — să fie propriul lui (al Terțului) Obiect și trebuie să fie capabil a determina un Terț față de această relație. Toate acestea trebuie să fie în egală măsură adevărate despre Terțul Terțului și așa mai departe, la nesfîrșit; și toate acestea, ba chiar mai mult, sînt implicite în ideea familiară despre Semn; dar în felul în care este folosit aici termenul Reprezentamen nu este implicat nimic în plus. *Semnul* este un Reprezentamen cu un Interpretant mental. Este posibil să existe Reprezentamente care nu sînt *Semne*. Astfel, dacă o floarea-soarelui ce se rotește după soare ar deveni prin chiar acest fapt, fără condiții suplimentare, pe deplin capabilă să redea o floarea-soarelui ce se întoarce după soare într-un mod precis corespondent, făcînd asta cu aceeași putere de redare, floarea-soarelui ar deveni un Reprezentamen al soarelui. Dar principalul, dacă nu singurul mod de reprezentare este *gîndirea*.



Semnul poate doar să reprezinte Obiectul și să vorbească despre el. El nu poate furniza cunoștințe despre, sau o recunoaștere a Obiectului; căci asta e ceea ce se înțelege în acest volum prin Obiectul unui semn — și anume, acela despre care se presupune o cunoaștere, în scopul de a se comunica o oarecare informație suplimentară cu privire la el. Fără îndoială, vor exista cititori care vor spune că nu pot înțelege așa ceva. Ei cred că un Semn nu are nevoie să fie legat de ceva cunoscut în alt fel și nu găsesc un înțeles afirmației că fiecare semn trebuie pus în relație cu un astfel de Obiect. Dar dacă ar exista ceva care să comunice informație și care să nu aibă, totuși, nici o relație cu — și nici referință la — ceva cu care persoana căreia i se comunică informația are o asemenea relație, atunci cînd ea înțelege respectiva informație (fie și cea mai mărunță cunoștință, directă sau indirectă) — și acesta ar fi un foarte ciudat tip de informație —, vehiculul acestui tip de informație nu ar fi numit Semn, în prezentul volum.

Doi oameni stau pe țărm și privesc marea. Unul dintre ei îi spune celuilalt : „Vasul de colo nu transportă marfă, ci numai pasageri“. Acum, dacă celălalt nu zărește el însuși nici un vas, prima informație pe care o derivă din acea remarcă are ca Obiect porțiunea de mare pe care o vede, remarcă informându-l că o persoană cu ochi mai ageri decât ai săi, ori mai antrenată în a privi astfel de lucruri, poate vedea acolo un vas ; apoi, vasul respectiv fiind astfel introdus în cunoașterea sa, persoana este pregătită să recepteze informația că vasul transportă numai pasageri. Dar propoziția ca întreg nu are, pentru presupusa persoană, un alt Obiect decât cel de care ea a luat deja cunoștință. Ficare dintre Obiecte — căci un Semn poate avea oricâte — poate să fie un lucru singular cunoscut ca existent, un lucru considerat formal că ar fi existat sau este de așteptat să existe, ori o colecție de asemenea lucruri, ori o calitate, o relație sau un fapt cunoscut, al cărui Obiect singular poate fi o colecție sau un întreg compus din părți, sau poate avea orice alt mod de a fi (ca de pildă un act permis, a cărui existență nu împiedică faptul ca negația lui să fie permisă în aceeași măsură, sau ceva de natură generală dorit, cerut sau găsit invariabil în anumite circumstanțe generale).

2. TREI TRIHOTOMII ALE SEMNELOR

Semnele sînt divizibile prin trei trihotomii : prima, conform căreia semnul în sine este o simplă calitate, un existent actual sau o lege generală ; a doua, în conformitate cu care relația semnului cu obiectul său constă în aceea că semnul posedă o însușire oarecare în el însuși, sau într-o oarecare relație existențială față de acel obiect, sau în relația sa față de un interpretant ; a treia, potrivit căreia Interpretantul său îl reprezintă ca pe un semn al posibilității, ca pe un semn al faptului sau ca semn al rațiunii.

I

Conform primei diviziuni, un Semn poate fi numit ori *Qualisemn* (Qualisign), ori *Sinsemn* (Sinsign), ori *Legisemn* (Legisign).

Un *Qualisemn* este o calitate care e Semn. El nu se poate comporta efectiv ca un semn pînă ce nu este concretizat (embodied) ; dar concretizarea nu are nimic de-a face cu caracterul său de semn.

Un *Sinsemn* (unde silaba *sin* este luată ca însemnînd „a fi numai o dată“, ca în *singur*, *simplicu* sau latinescul *semel* etc.) este un lucru sau eveniment, existent în mod actual, care este semn. El poate fi așa numai prin calitățile sale, astfel ca implica un *qualisemn* sau, mai degrabă, cîteva *qualisemne*. Dar aceste *qualisemne* sînt de un tip deosebit (peculiar) și formează un semn numai prin faptul că sînt efectiv concretizate.

Un *Legisemn* este o lege care e Semn. Această lege este, în mod obișnuit, stabilită de către oameni. Fiecare semn convenționat este un legisemn (dar nu și invers). El nu este un obiect singular, ci un tip general care, așa cum s-a stabilit, va fi semnificant. Fiecare legisemn semnifică printr-un caz (instance) al aplicației sale, care poate fi numit *Replică* (replina) a lui. Astfel, cuvîntul „the“ va fi găsit, în mod obișnuit, de 15 pînă la 25 de ori într-o pagină. În toate aceste apariții el va fi unul și același cuvînt, același legisemn. Fiecare caz singular al lui este o *Replică*. *Replica* este un *Sinsemn*. Astfel, fiecare *Legisemn* cere *Sinsemne*. Dar acestea nu sînt *Sinsemne* obișnuite, așa cum sînt aparițiile deosebite privite ca semnificante. Nici *Replica* nu ar fi semnificantă dacă nu ar fi astfel pentru legea care o cere să fie așa.

II

Conform celei de-a doua trihotomii, un Semn poate fi numit *Icon* (Icon), *Index* (Index) sau *Simbol* (Symbol).

Un *Icon* este un semn care se referă la Obiectul pe care îl denotă numai în virtutea propriilor sale însușiri, pe care le posedă la fel, indiferent dacă un astfel de Obiect există sau nu efectiv. Este adevărat că dacă un asemenea Obiect nu există în realitate, *Iconul* nu acționează ca semn : dar aceasta nu are nimic de-a face cu însușirea sa de semn. Ceva — indiferent dacă e calitate, individ existent sau lege — este un *Icon* pentru altceva în măsura în care este asemenea acelui lucru și e folosit ca un semn al lui.

Un *Index* este un semn care se referă la Obiectul pe care îl denotă în virtutea faptului că este efectiv afectat de acel Obiect. Ca urmare, el nu poate fi un *Qualisemn*, deoarece calitățile sînt ceea ce sînt în mod independent de orice altceva. În măsura în care *Indexul* este afectat de Obiect, el are în mod necesar anumite calități în comun cu Obiectul, și tocmai în privința acestora se referă el la Obiect. De aceea implică un fel de Icon, deși unul de un tip deosebit; el nu constă în simpla similitudine cu Obiectul său — chiar sub acele aspecte care fac din el un semn —, ci în modificarea sa efectivă de către Obiect.

Un *Simbol* este un semn care se referă la Obiectul pe care îl denotă în virtutea unei legi — de obicei, o asociație de idei generale — ce determină ca Simbolul să fie interpretat ca referindu-se la acel Obiect. Astfel, el însuși este un tip general sau o lege, adică este un *Legisemn*. În consecință, el se manifestă printr-o *Replică*. Dar nu numai el însuși este general, ci și Obiectul la care se referă ține de o natură generală. Trebuie să avem, de aceea, cazuri existente pentru ceea ce denotă Simbolul, deși prin „existent“ trebuie să înțelegem aici existent în universul imaginar posibil la care se referă Simbolul. Prin asociație sau prin altă lege, Simbolul va fi indirect afectat de acele cazuri; și astfel, el va implica un fel de *Index*, deși unul de un tip special. Totuși, nu va fi neapărat adevărat că efectul minor al acelor cazuri asupra Simbolului dă socoteală de caracterul semnificant al Simbolului.

III

În acord cu a treia trihotomie, un Semn poate fi numit *Remă* (*Rheme*), *Dicisemn* (*Dicisign*) ori *Semn Declarativ* (*Dicent Sign*) — adică, o propoziție ori evasipropoziție —, sau *Argument* (*Argument*).

O *Remă* este un Semn care, pentru Interpretantul său, este Semn al Posibilității calitative, adică este înțeles ca reprezentînd într-un fel anume un tip de obiect posibil. Probabil că orice *Remă* oferă o oarecare informație, dar nu este interpretată ca făcînd asta.

Un *Semn Declarativ* este un Semn care, pentru Interpretantul său, este Semn al existenței reale. De aceea el nu poate

fi un Icon, căci acesta nu asigură temeiul interpretării sale ca referindu-se la existența reală. Un Dicisemn presupune în mod necesar o Remă, ca parte a sa, pentru a descrie faptul care este interpretat ca indicativ. Dar acesta este un tip special de Remă și, cu toate că este esențială pentru Dicisemn, ea nu-l va constitui prin nici un mijloc.

Un *Argument* este un Semn care, pentru Interpretantul său, este Semn al unei legi. Or, putem spune : că o Remă este un semn înțeles ca reprezentându-și obiectul numai în însușirile sale ; că un Dicisemn este un semn înțeles ca reprezentându-și obiectul în privința existenței reale ; și că un Argument este un semn considerat că își reprezintă Obiectul în însușirea sa de Semn. Cum aceste definiții ating probleme mult disputate acum, se poate adăuga ceva în apărarea lor. Se pune adesea întrebarea : Care este esența Judecății ? O judecată este actul mental prin care cel ce judecă vrea să-și întipărească asupra lui însuși adevărul unei propoziții (proposition). Ea seamănă mult cu actul de asertare a propoziției, sau cu cel de prezentare în fața unui notar și de asumare a responsabilității formale pentru adevărul ei, exceptând faptul că acele acte au ca intenție afectarea altora, în timp ce judecata intenționează să se afecteze pe sine. Totuși, logicianului ca atare nu-i pasă care poate fi natura psihologică a actului de judecare. Pentru el se pune întrebarea : Care este natura tipului de semn a cărui principală varietate este numită propoziție, care este materia asupra căreia se exercită actul judecării ? Nu este nevoie ca propoziția să fie asertată sau judecată. Ea poate fi contemplată ca un semn apt de a fi afirmat sau negat. Semnul însuși își păstrează întregul înțeles, indiferent dacă este sau nu asertat efectiv. De aceea, specificitatea sa constă în relația cu interpretantul său. Propoziția se recunoaște ca fiind afectată de existentul actual sau de legea reală la care se referă. Argumentul ridică aceeași pretenție, deși nu aceasta este principala lui pretenție. Rema nu ridică o asemenea pretenție.

3. ICON, INDEX ȘI SIMBOL

a. Rezumat

Un semn este fie *icon*, fie *index*, fie *simbol*. Un *icon* este un semn care posedă însușirea ce-l face semnificant

chiar dacă obiectul său nu ar exista (de exemplu, așa cum urma unui creion trece drept reprezentare a unei linii geometrice). Un *index* este un semn care, dacă obiectul său ar fi eliminat, și-ar pierde însușirea care face din el semn, dar totodată nu și-ar pierde acea însușire dacă nu ar exista interpretant. Astfel, de exemplu, o bucată de lut prezentînd un orificiu de glonț este semnul unei împușcături, căci fără împușcatură nu ar fi existat orificiul; iar orificiul există în acel loc, indiferent dacă are cineva motive să-l pună pe seama unei împușcături. *Simbolul* este un semn care și-ar pierde însușirea ce face din el semn, dacă nu ar avea interpretant. Astfel este orice expresie verbală care semnifică ceea ce semnifică numai în virtutea faptului că este înțeleasă ca avînd acea semnificație.

b. *Icomul*

... *Deși nici un Reprezentamen nu funcționează ca atare, efectiv, pînă ce nu determină realmente un Interpretant, el devine totuși un Reprezentamen de îndată ce este pe deplin apt să realizeze acest lucru; iar Calitatea sa Reprezentativă nu este cu necesitate dependentă de faptul de a avea întotdeauna un Interpretant efectiv, nici chiar de faptul de a avea realmente un Obiect.

Un *Icon* este un Reprezentamen a cărui Calitate Reprezentativă este o Primaritate (Firstness) a lui ca Prim. Adică, o calitate pe care, posedînd-o *qua* lucru, îl face apt de a fi un reprezentamen. Astfel, orice lucru este potrivit să fie un *Substitut* pentru toate cele care-i sînt asemenea (Ideea de „substituție“ o implică pe aceea de Scop — și astfel, pe cea de terțialitate autentică). Vom vedea ulterior dacă există și alte tipuri de substituite. Un Reprezentamen prin simplă Primaritate nu poate avea decît un Obiect similar. Astfel, un Semn prin Contrast își denotă obiectul numai în virtutea unui contrast — sau Secundaritate — între două calități. Un semn prin Primaritate este o imagine a obiectului său — ori, exprimîndu-ne mai exact, nu poate să fie decît o *idee*, căci el trebuie să producă o idee Interpretantă; iar un obiect exterior

* Semnele marchează selecțiile făcute de editorul textelor.
J. BUCHLER.

provoacă o idee printr-o reacție asupra creierului. Dar exprimându-ne cu cea mai mare exactitate, nici chiar o idee — exceptînd sensul ei de posibilitate sau Primaritate — nu poate să fie Icon. O simplă posibilitate este un Icon exclusiv în virtutea calității sale, iar obiect al ei poate să fie numai o Primaritate. Dacă ar fi să căutăm o denumire pentru reprezentamenul iconic, l-am putea numi *hipoicon* (hypoicon). Orice imagine materială — de pildă, o pictură — este în mare măsură convențională în ceea ce privește modul ei de reprezentare; dar ea în sine, fără o etichetă sau o legendă, poate fi totuși numită *hipoicon*.

Hipoiconii pot fi clasificați cu aproximație potrivit modului Primarității la care participă. Aceia care iau parte la calitățile simple, sau Primarități Prime, sînt *imagini*; aceia care reprezintă relațiile — mai ales cele diadice, sau considerate așa — părților unui lucru prin relații analoage între propriile lor părți, sînt *diagrame* (diagrams); aceia care reprezintă caracterul reprezentativ al unui reprezentamen prin reprezentarea unui paralelism în altceva sînt *metafore*.

Singura cale directă de comunicare a unei idei este prin mijlocirea unui icon (sic); și fiecare metodă indirectă de comunicare a unei idei trebuie să fie stabilită pe temeiul întrebuițării unui icon. De aceea, orice aserțiune trebuie să conțină un icon sau un set de iconi — ori dacă nu, să conțină semne a căror semnificație să fie explicabilă doar prin intermediul iconilor. Ideea pe care o semnifică setul de iconi (sau echivalentul unui set de iconi), conținutul într-o aserțiune, poate fi numită *predicatul* aserțiunii.

Întorcîndu-ne acum la evidența retorică, apare ca familiar faptul că există astfel de reprezentări ce funcționează ca iconi. Orice figură grafică, indiferent cit de convențională ar fi metoda sa, este în mod esențial o reprezentare de acest tip. În această situație se află orice diagramă, chiar dacă nu ar exista asemănare senzorială între ea și obiectul său, ci doar o analogie în privința relațiilor dintre părțile fiecăruia. Merită reținuți îndeosebi iconii în care asemănarea este sprijinită (aided) de reguli convenționale. Astfel, o formulă algebrică este un icon și e făcută să fie așa prin regulile de

comutare, asociere și distribuție a simbolurilor. La prima vedere, a numi icon o expresie algebrică poate părea o calificare arbitrară; căci la fel de bine — sau chiar mai bine — ea ar putea fi privită drept un semn convențional compus. Dar nu este așa, căci o importantă proprietate distinctivă a iconului e aceea că prin observarea lui directă pot fi distinse și alte adevăruri privitoare la obiectul său, dincolo de acelea care ar fi suficiente pentru determinarea construcției sale. Astfel, pornind de la două fotografii se poate trasa o hartă etc. Fiind dat un semn convențional (sau un alt semn general) al unui obiect, pentru a deduce orice alt adevăr suplimentar față de acela pe care îl semnifică explicit este în toate cazurile necesară înlocuirea aceluși semn cu un icon. Utilitatea formulelor algebrice constă, cu siguranță, în această capacitate de a releva adevăruri neașteptate; ca atare, caracterul iconic este cel prevalent.

Unul din adevărurile filosofice pe care logica booleană le-a adus la lumină este acela că iconi de tip algebric (deși de obicei unii foarte simpli) există în toate propozițiile gramaticale obișnuite. În toate scrierile primitive, așa cum este cea hieroglifică egipteană, există iconi de un tip non-logic, ideogramele. În cea mai timpurie formă de limbaj exista, probabil, o importantă doză de mimetism. Dar în toate limbile cunoscute actualmente, asemenea reprezentări au fost înlocuite cu semne sonore convenționale. Însă acestea sînt de așa natură încît pot fi explicate numai prin iconi. Dar în sintaxa oricărui limbaj există iconi logici de tipul acesta, sprijiniți de reguli convenționale...

Fotografiile, îndeosebi instantaneele fotografice, sînt foarte instructive, întrucît știm că ele sînt, în anumite privințe, exact ca obiectele pe care le reprezintă. Dar această asemănare se datorează faptului că fotografiile au fost produse în asemenea condiții încît au fost constrînse fizic să corespundă punct cu punct naturii. Atunci, sub acest aspect ele aparțin celei de-a doua clase de semne, acelea prin legătura fizică. Alta este situația atunci cînd presupun că este probabil ca zebrele să fie niște animale încăpățînate, sau altceva dezagreabile, deoarece par a avea o asemănare generală cu catîrii, iar catîrii sînt îndărătnici. Aici, catîrul servește întocmai ca un probabil similar al zebrei. Este adevărat, noi presupunem că această simili-

tudine își are o cauză fizică în ereditate ; dar această afinitate ereditară nu este în sine decît o indiferență pornind de la similitudinea dintre cele două animale și nu avem, ca în cazul fotografiei, cunoaștere independentă a circumstanțelor producerii celor două specii. Un alt exemplu de folosire a similitudinii îl constituie planul făcut de un artist pentru o statuie, o compoziție picturală, o elevație arhitectonică sau o piesă decorativă, planul prin contemplarea căruia el se poate asigura că ceea ce își propune va fi frumos și satisfăcător. În acest fel se răspunde aproape cu certitudine la întrebarea pusă, deoarece ea este în legătură cu felul în care artistul însuși va fi afectat. Se va găsi că raționamentul matematicienilor gravitează în jurul utilizării similitudinilor, care sînt adevărate balamale pentru porțile științei lor. Utilitatea similitudinilor pentru matematicieni constă în sugerarea, într-un mod foarte precis, de noi aspecte ale presupuselor stări de lucruri...

Aparent, multe diagrame nu seamănă deloc cu obiectele lor, ci asemănarea este doar în ce privește relațiile dintre părțile lor. Astfel, putem ilustra relația dintre diferitele tipuri de semne cu următoarea acoladă :

Semne : $\left\{ \begin{array}{l} \text{Icni} \\ \text{indici} \\ \text{Simboluri} \end{array} \right.$

Acesta este un icon. Dar singurul aspect sub care el seamănă cu Obiectul său este acela că acolada înfățișează clasele de *iconi*, *indici* și *simboluri* ce trebuie puse în relație una cu alta (și cu clasa generală a semnelor) așa cum sînt ele într-adevăr, într-un mod general. Cînd, în algebră, scriem niște ecuații unelè sub altele într-o serie ordonată — în special, cînd asociem litere coeficienților corespunzători —, seria constituie un icon. Iată un exemplu :

$$\begin{aligned} a_1x + b_1y &= n_1, \\ a_2x + b_2y &= n_2. \end{aligned}$$

Acesta este un icon prin faptul că determină niște cantități să arate asemenea relațiilor analoage existente în datele problemei. În fapt, orice ecuație algebrică este un icon, în măsura în care ea *înfățișează* (exhibits), prin intermediul semnelor alge-

brice (care nu sînt ele însele iconi), relațiile dintre cantitățile de care este vorba.

Se poate pune întrebarea dacă toți iconii sînt sau nu similitudini. De exemplu, dacă un om beat este înfățișat ca exemplu pentru a se pune în evidență, prin contrast, excelența temperanței, acesta este cu siguranță un icon, dar e îndoielnic că ar fi și o similitudine. Întrebarea pare oarecum trivială.

c. Indexul

Un index este un semn sau o reprezentare care se referă la obiectul său nu atît datorită vreunei similitudini sau analogii cu el, nici întrucît este asociat cu însușiri generale pe care se întîmplă să le aibă acel obiect, ci întrucît este în legătură dinamică (inclusiv spațială) atît cu obiectul individual, pe de-o parte, cît și cu simțurile sau memoria persoanei pentru care el servește ca semn, pe de altă parte... În timp ce pronumele personale și demonstrative sînt, așa cum se folosește în mod obișnuit, „indici autentici“, pronumele relative sînt „indici degenerați“; căci, deși ei se pot referi, accidental și indirect, la lucrurile existente, ei se referă în mod direct — și trebuie să se refere numai — la imaginile pe care cuvintele anterioare le-au produs în minte.

Indicii pot fi distinși de alte semne sau reprezentări prin trei trăsături caracteristice: prima e aceea că ei nu au o asemănare semnificativă cu obiectele lor; a doua, că ei se referă la indivizi, unități singulare, colecții singulare de unități sau continuități singulare; a treia este că ei dirijează atenția către obiectele lor printr-o constrîngere oarbă. Ar fi însă dificil, dacă nu imposibil de ilustrat un index absolut pur, ori de găsit vreun semn total lipsit de calitatea indexială. Fiziologic, acțiunea indicilor este dependentă de asocierea prin contiguitate și nu de asocierea prin asemănare sau prin operații intelectuale.

* *

* .

Indexul sau *Sema* (*Sema*) este un *Reprezentamen* al cărui caracter reprezentativ constă în faptul de a fi individual secund. Dacă *Secundaritatea* este o relație existențială, *Indexul* este *autentic*. Dacă *Secundaritatea* este o referință, *In-*

dexul este *degenerat*. Un index autentic și Obiectul său trebuie să fie individualuri existente (lucruri sau fapte), iar Interpretantul său imediat trebuie să aibă aceeași proprietate. Dar cum fiecare individual trebuie să posede însușiri, urmează că un Index poate să continue o Primaritate, deci un Icon, ca parte constitutivă a sa. Orice individual este un Index degenerat al propriilor sale însușiri.

Subindicii (Subindices) sau *Hiposemele* (Hyposemes) sînt semne făcute să fie astfel, în principal, printr-o legătură efectivă cu obiectele lor. Astfel, un nume propriu, un pronume personal, demonstrativ sau relativ ori litera atașată unei diagrame denotă ceea ce denotă datorită unei legături reale cu obiectele lor, dar nici unul din ele nu este un Index dacă nu este un individual.

Să examinăm cîteva exemple de indici. Dacă văd un om cu mers legănat, aceasta e pentru mine o probabilă indicație că el este marinar. Dacă văd un om cu picioarele încovoiate, purtînd pantaloni de catifea, jambiere și jachetă, acestea sînt indicații probabile că el este jockey, sau ceva de genul ăsta. Un cadran solar sau un ceas *indică* timpul zilei. Geometrii notează cu litere diferite părți ale diagramelor lor și apoi se folosesc de literele respective pentru a indica acele părți. Literele sînt folosite similar de către avocați, ca și de alte persoane. Astfel, putem spune: Dacă A și B sînt căsătoriți unul cu celălalt și C este copilul lor, iar D este fratele lui A, atunci D este unchiul lui C. A, B, C și D fac aici oficiul de pronume relative, dar ele sînt mai convenabile întrucît nu solicită folosirea unor grupuri speciale de cuvinte. O bătaie în ușă este un index. Orice ne focalizează atenția este un index. Orice ne surprinde este un index, în măsura în care marchează joncțiunea dintre două zone ale experienței. Astfel, un fulger înfricoșător indică faptul că se întîmplă *ceva* deosebit, deși nu putem ști precis ce eveniment s-a petrecut, dar e de așteptat să se lege de la sine cu vreo altă experiență.

... Scăderea presiunii într-un barometru, în condiții de umiditate atmosferică, este un index al ploii; altfel spus, noi presupunem că forțele naturii stabilesc o probabilă legătură între scăderea presiunii și ploaia ce stă să înceapă. O giruetă este un index al direcției vîntului deoarece, în primul rînd, ea se orientează într-adevăr pe aceeași direcție cu a vîntului,

astfel că există o legătură reală între ele, iar, în al doilea rînd, noi sîntem astfel constituiți încît atunci cînd vedem o giruetă indicînd o anumită direcție, ne îndreptăm atenția în acea direcție, iar cînd vedem girueta rotindu-se după vînt, sîntem forțați de legea minții să gîndim că acea direcție este în legătură cu vîntul. Steaua Polară este un index, ori un „deget arătător“ ce ne indică în ce parte este nordul. O nivelă cu bulă de aer, sau un fir cu plumb, sînt indici ai verticalei. .../ Să presupunem că doi oameni se întîlnesc pe un drum de țară și unul din ei îi spune celuilalt : „În căminul casei acelea arde focul“. Celălalt se uită în jurul său și zărește o casă cu pereți verzi și cu verandă, avînd un coș care fumegă. El mai merge cîteva mile și întîlnește un al doilea călător. Ca un imbecil, îi spune acestuia : „În căminul casei acelea arde focul“. „Care casă?“ întrebă celălalt. „Oh, o casă cu pereți verzi și cu verandă“, răspunde prostănaclul. „Unde-i casa?“ întrebă străinul. El dorește un *index* care să-i pună înțelegerea în legătură cu casa despre care e vorba. Cuvintele singure nu pot face asta. Pronumele demonstrative „acesta“ și „acela“ sînt indici, căci ele îi cer celui care le aude să-și folosească puterea lui de observație și astfel să stabilească o legătură reală între mîntea sa și obiect ; iar dacă pronumele demonstrativ realizează acest lucru — fără de care semnificația lui nu este înțeleasă —, atunci el stabilește o asemenea legătură și astfel este un index. Pronumele relative *cine* și *care* reclamă cam în același fel o activitate observațională, căci numai prin intermediul ei poate fi direcționată observația către cuvintele prezentate anterior. /...* Un pronume posesiv este index sub două aspecte : întîi, el indică posesorul și, în al doilea rînd, el prezintă o modificare ce atrage — sintactic — atenția asupra cuvîntului care denotă lucrul posedat.

Unii indici sînt directive mai mult sau mai puțin dotate cu privire la ceea ce trebuie să facă auditorul lor spre a se plasa pe sine într-o experiență directă sau o altă legătură cu lucrul de care este vorba. Astfel Paza de Coastă oferă „Informații pentru marinari“, consemnînd latitudinea și longitudinea, patru sau cinci poziții ale obiectelor proeminente etc., spunînd că *acolo* este o stîncă, o baliză, un banc

* Aci și în continuare, semnele /.../ marchează selecțiile făcute de traducător.

de nisip sau un far plutitor. Cu toate că vor exista și alte elemente în direcțiile respective, în general primele vor funcționa ca indicii.

Împreună cu astfel de direcții indexiale, vizînd ceea ce este de făcut pentru a fi găsite obiectele în cauză, trebuie clarificate acele pronume care ar putea fi numite pronume *selective* [sau cuantificatori] — întrucît ele informează pe auditori cum să distingă unul din obiectele urmărite —, dar pe care gramaticienii le numesc, cu o foarte indefinită designație, pronume *indefinite*. Două varietăți ale acestora sînt foarte importante în logică: *selectivele universale*, cum sînt *quivis, quilibet, quisquam, ullus, nullus, nemo, quisque, uterque* (iar în română *vreun/vreo, fiecare, toți, nici, niciunul, oricare, oricine, cineva, nimeni*). Acestea semnifică faptul că cel ce le aude are libertatea de a selecta, în interiorul limitelor exprimate sau subînțelese, orice instanță (instance) doarește, iar aserțiunea este menită să se aplice acesteia. Cealaltă varietate importantă logic o constituie *selectivele particulare*: *quis, quispiam, nescio quis, aliquis, quidam* (iar în română: *mîste / unii / cîțiva, ceva, cineva, un / o, un / o anumit(ă), orii sau alții, unul / una*).

.../ Iconii și indicii nu asertează nimic. Dacă un icon ar putea fi interpretat printr-o propoziție, propoziția aceea ar trebui să fie la un „mod potențial“, adică ar spune numai „Să presupunem că o figură are trei laturi“, etc. Dacă este să interpretăm în acest fel un index, modul trebuie să fie imperativ sau exclamativ, ca în „Privește acolo!“ sau „Păzea!“.

Dar semnele de tipul pe care îl cercetăm acum sînt, prin natura lor, la modul „indicativ“ sau, cum i s-ar putea spune, „declarativ“. Desigur, ele pot intra în expresii la orice alt mod, dacă putem declara aserțiunile ca îndoielnice, ca simple interogații sau ca cerințe imperative.

d. Simbolul

Un Simbol este un Reprezentamen al cărui caracter Reprezentativ constă chiar în faptul că el este o regulă care îi va determina Interpretantul. Toate cuvintele, propozițiile, tabelele și alte semne convenționale sînt Simboluri. Noi vorbim de scrierea sau pronunțarea cuvîntului „om“, dar ceea ce se pronunță sau se scrie este doar o *replică* sau o materia-

lizare a cuvîntului. Cuvîntul însuși nu are existență, deși el posedă o ființare reală, *constind* în faptul că cele existente se vor conforma lui. El este un mod general de succesiune a două sunete sau reprezentamene ale sunetelor, care devin un semn numai datorită faptului că o obișnuință ori lege înșușită va determina ca replicile lui să fie interpretate ca și cum ar semnifica un om (sau oameni). Cuvîntul și semnificația lui sînt reguli generale, dar dintre acestea două, numai cuvîntul prescrie calitățile replicilor însele. Altfel, „cuvîntul“ și „semnificația“ lui nu diferă, exceptînd vreun sens special ce s-ar asocia cuvîntului „semnificație“.

Un Simbol este o lege sau regularitate a viitorului indefinit. Interpretantul său trebuie să funcționeze pentru aceeași descriere; tot așa trebuie să facă și Obiectul complet imediat sau semnificația. Însă o lege guvernează — sau „este încorporată în“ — indivizi și prescrie în mod necesar unele din calitățile lor. Ca urmare, unul din constituenții unui simbol poate fi un Index, iar un alt constituent poate fi Icon. Un bărbat ce merge lingă un copil își ridică brațul și spune : „Acolo este un balon“. Brațul ridicat constituie o parte esențială a simbolului, fără de care acesta din urmă nu ar comunica nici o informație. Dar dacă copilul întreabă „ce este un balon?“ și bărbatul răspunde că „Este ceva ca un clăbuc de săpun foarte mare“, el face din imagine o parte a simbolului. Astfel, deși obiectul complet al unui simbol — adică semnificația sa — este de natură legică, el trebuie să *denote* un individual și trebuie să *semnifice* (signify) o însușire. Un simbol *autentic* este un simbol care are o semnificație (meaning) generală. Există două tipuri de simboluri generale : *Simbolul Singular*, al cărui Obiect este un individual și care semnifică numai acele însușiri pe care le poate poseda (realiza) individualul, și *Simbolul Abstract*, al cărui unic Obiect este o însușire.

Deși interpretantul imediat al unui Index trebuie să fie tot un Index, totuși, întrucît Obiectul său poate fi Obiectul unui Simbol Individual (Singular), atunci Indexul poate avea un astfel de Simbol pentru Interpretantul său indirect. Chiar un Simbol autentic poate fi un Interpretant imperfect al lui. Deci, un *icon* poate avea un Index degenerat sau un Simbol abstract pentru un Interpretant indirect și un Index autentic sau Simbol pentru un Interpretant imperfect.

Un *Simbol* este un semn potrivit, în mod firesc, să declare ca setul de obiecte denotat printr-un oarecare set de indici, care îi poate fi atașat în anumite moduri, este reprezentat de un icon asociat lui. Pentru a arăta ce vrea să spună această complicată definiție, să luăm ca exemplu de simbol cuvîntul „iubește“. Acestui simbol îi este asociată o idee care e iconul mental al unei persoane ce iubește o alta. Trebuie acum să știm că „iubește“ face parte dintr-o propoziție, căci nu se pune problema ce înseamnă acest cuvînt în sine, dacă poate să însemne ceva. Fie atunci propoziția „Iezechiel o iubește pe Hulda“. Iezechiel și Hulda trebuie, în acest caz, să fie sau să conțină indici, întrucît fără indici este imposibil să se desemneze despre ce se vorbește. O simplă descriere nu ne-ar putea lămuri dacă avem sau nu de-a face doar cu niște personaje de baladă; dar fie că sînt, fie că nu sînt așa, indicii le pot desemna. Deci, efectul cuvîntului „iubește“ e acela că perechea de obiecte denotate prin perechea de indici Iezechiel și Hulda este reprezentată de iconul sau imaginea pe care o avem în minte despre un iubitor și iubita lui.

Același lucru este în egală măsură adevărat despre oricare verb la modul declarativ; și efectiv despre oricare verb, deoarece celelalte moduri sînt simple declarații ale unui fapt puțin diferit de acela exprimat prin modul declarativ. Cît despre substantiv, considerînd semnificația pe care o are în propoziție, nu ca fiind de-sine-stătător, cel mai convenabil este să fie privit ca o porțiune a unui simbol. Astfel, propoziția „fiecare bărbat iubește o femeie“ este echivalentă cu propoziția „oricare ar fi bărbatul, el iubește ceva care este o femeie“. Aici, „oricare“ este un index selectiv universal, „ar fi bărbatul“ este un simbol, „iubește“ este un simbol, „ceva care“ este în index selectiv particular, iar „este o femeie“ este un simbol...

Cuvîntul *Simbol* are atîtea înțelesuri, încît ar fi o injurie față de limbaj a-i mai adăuga unul nou. Nu cred că semnificația (signification) pe care i-o atașez, aceea de semn convențional sau de semn ce depinde de obișnuință (dobîndită sau înnăscută), este într-atît un nou înțeles, cît o întoarcere la înțelesul original. Etimologic, („simbol“) ar însemna un lucru strîns laolaltă / reunit (a thing thrown together), așa cum *em̃bolon* este un lucru pus în interiorul a ceva, un bolț,

parâbolon este un lucru pus pe lingă ceva, o garanție suplimentară, iar *hypobolon* este un lucru pus sub ceva (*thrown underneath*), un dar prenupțial. În mod obișnuit, se spune că în cuvîntul *Simbol* strîngerea laolaltă trebuie înțeleasă în sensul de „a presupune”; dar ca să fie așa, ar trebui să găsim că cel puțin *uneori* cuvîntul desemnează o presupunere — înțeles pe care zadarnic îl vom căuta în literatură. Grecii însă foloseau frecvent expresia „a strînge laolaltă” (*simbalein*) pentru a desemna încheierea unui contract sau a unei convenții. Astfel, descoperim că inițial cuvîntul „simbol” (*simbolon*) era folosit adesea ca semnificînd o convenție sau un contract. Aristotel dă numelui* denumirea de „simbol”, adică semn convențional. În greacă, focul de semnalizare este un „simbol”, adică un semn prestabilit; un steag sau drapel este un „simbol”, o parolă este „simbol”, o emblemă este și ea „simbol”; un crêz bisericesc este numit „simbol”, deoarece servește ca emblemă sau dogmă; un bilet de teatru este și el numit „simbol”. Mai mult, orice expresie a unui sentiment era numită „simbol”. Acestea au fost principalele semnificații ale cuvîntului, în limba originară. Cititorul va aprecia dacă ele sînt suficiente pentru a susține pretenția mea că nu denaturez cuvîntul dacă îl folosesc așa cum mi-am propus.

Orice cuvînt obișnuit — de pildă „da”, „pasăre”, „căsătorie” — constituie un exemplu de simbol. El este *aplicabil la orice poate fi dovedit că satisface ideea aflată în legătură cu cuvîntul*; el deci nu identifică prin sine însuși acele lucruri. Cuvîntul nu ne arată o pasăre, nici nu joacă în fața ochilor noștri rolul căsătoriei sau al actului de a da, ci presupune că sîntem capabili să ne imaginăm acele lucruri și să-l asociem cu ele.

În cele trei tipuri de semne — Icon, Index, Simbol — poate fi remarcată o progresie regulată de la una la două și apoi la trei relate. Iconul nu are o legătură dinamică cu obiectul pe care îl reprezintă, ci se întîmplă ca, pur și simplu, calitățile sale să semene cu cele ale obiectului și să provoace senzații analoage în mintea în care apare asemănarea. El însă nu este realmente în legătură cu acestea. Indexul este conec-

* În greaca veche, prin „nume” era desemnată clasa părților de vorbire declinabile: substantivul, articolul, adjectivul, pronumele și numeralul (n. trad.).

Int fizic cu obiectul său ; ele formează o pereche organică, dar intelectul interpretant nu are nimic de a face cu această legătură, exceptînd faptul că o observă, după ce este stabilită. Simbolul este conectat cu obiectul său în virtutea ideii prezente în mintea celui care folosește simbolul respectiv, idee fără de care nu ar exista nici o astfel de legătură.

Orice forță fizică acționează într-o pereche de particule, fiecare din ele putînd servi ca un index pentru cealaltă. Pe de altă parte, vom descoperi că orice operație intelectuală implică o triadă de simboluri.

Așa cum am văzut, un simbol nu poate să indice orice lucru particular-; el denotă un tip de lucruri. Mai mult decît atît, el însuși este un tip, iar nu doar un lucru singular. Poți scrie cuvîntul „stea“, dar asta nu te face creatorul cuvîntului, după cum nici ștergîndu-l nu distrugi cuvîntul. Cuvîntul trăiește în mințile celor care îl folosesc. El există în memoria lor chiar și atunci cînd dorm. Am putea deci admite, dacă ni s-ar cere așa ceva, că generalurile sînt simple cuvinte, fără

afirma nicidecum că ele sînt realmente individualuri, așa cum presupunea Occam.

Simbolurile evoluează. Ele îau ființă prin dezvoltarea din alte semne — în particular, din iconi sau din semne mixte, ținînd atît de natura iconilor cît și de a simbolurilor. Gîndim numai prin semne. Aceste semne mentale au o natură mixtă ; părțile-simbol ale lor sînt numite concepte. Dacă un om produce un nou simbol, o face prin gînduri ce implică concepte. Așadar, un simbol nou poate evolua (grow) numai în afara simbolurilor (anterioare). *Omne symbolum de symbolo*. Un simbol odată înființat se răspîndește printre oameni. Prin uzaj și prin experiență, semnificația sa evoluează. Cuvinte ca *forță*, *lege*, *sănătate*, *căsătorie* poartă pentru noi semnificații foarte diferite de acelea pe care le prezentau pentru strămoșii noștri barbari. Simbolul poate spune omului, asemenea sfînxului lui Emerson : „Ochiului tău, eu i-s ochheada“.

4. ZECE CLASE DE SEMNE

Cele trei trihotomii ale Semnelor produc împreună, ca rezultat, divizarea Semnelor în ZECE CLASE DE SEMNE, ale căror numeroase subdiviziuni vor trebui cercetate. Cele zece clase sînt următoarele :

Prima : Un Qualisemn (exempli gratia, o senzație de „roșu“) este orice calitate în măsura în care ea este semn. Întrucît o calitate constă în orice este pozitiv în sine însuși, calitatea poate denota un obiect numai în virtutea unui ingredient comun sau unei similitudini ; așadar, un Qualisemn este cu necesitate Icon. În plus, deoarece o calitate este o simplă posibilitate logică, ea poate fi interpretată numai ca un semn al esenței — altfel spus, ca o Remă.

A doua : Un Sinsemn Iconic (e.g., o diagramă individuală) este orice obiect al experienței, în măsura în care o oarecare calitate a lui îl face să determine ideea unui obiect. Fiind un Icon — și astfel un semn prin pură asemănare, indiferent cu ce ar semăna —, el poate fi interpretat numai ca un semn al esenței, sau ca Remă. El va încorpora un Qualisemn.

A treia : Un Sinsemn Indexial Rematic (e.g., un strigăt spontan) este orice obiect al experienței directe în măsura în care el dirijează atenția către un Obiect care cauzează prezența sa. El presupune în mod necesar un Sinsemn Iconic de un tip special, fiind însă cu totul diferit din moment ce îndreaptă atenția interpretantului către adevăratul Obiect denotat.

A patra : Un Semn Declarativ (e.g., o giruetă) este orice obiect al experienței directe în măsura în care este semn și, ca atare, furnizează o informație cu privire la Obiectul său. Aceasta o poate face numai datorită faptului că este realmente afectat de Obiectul său, astfel că el este în mod necesar un Index. Singura informație pe care o poate furniza este una cu privire la un fapt actual. Un astfel de Semn trebuie să implice un Sinsemn Iconic, pentru a încorpora informația și un Sinsemn Indexial Rematic pentru a indica Obiectul la care se referă informația. Dar modul de combinare a acestor două, sau *Sintaxa* lor, trebuie să fie de asemenea semnificante.

A cincea : Un Legisemn Iconic (e.g., o diagramă, considerată separat de individualitatea ei factuală) este orice lege

generală sau tip, în măsura în care cere fiecărei instanțe proprii să încorporeze o calitate definită, care s-o facă potrivită pentru a chema în minte ideea unui obiect asemenea [lui]. Fiind un Icon, trebuie să fie totodată și o Remă. Fiind un legisemn, modul său de a fi constă în faptul de a guverna Replici singulare, fiecare dintre ele fiind un Sinsemn Iconic de un tip specific.

A șasea : Un Legisemn Indexial Rematic (e.g., un pronume demonstrativ) este orice tip general sau lege, stabilite indiferent cum, care reclamă ca fiecare instanță a lor să fie realmente afectată de Obiectul său într-o așa manieră încît doar să îndrepte atenția către acel Obiect. Fiecare Replică a lui va fi un Sinsemn Indexial Rematic de un tip specific. Interpretantul unui Legisemn Indexial Rematic și-l reprezintă pe acesta ca pe un Legisemn Iconic și chiar așa și este, într-o anumită măsură — dar numai într-o foarte mică măsură.

A șaptea : Un Legisemn Indexial Declarativ (e.g., strigăt de stradă) este orice tip general sau lege, stabilite indiferent cum, care reclamă ca fiecare instanță a lor să fie realmente afectată de Obiectul corespunzător într-o așa manieră încît să furnizeze o informație definită cu privire la acel Obiect. El trebuie să presupună un Legisemn Iconic pentru a semnifica informația și un Legisemn Indexial Rematic pentru a denota subiectul acelei informații. Fiecare replică a sa va fi un Sinsemn Declarativ de un tip specific.

A opta : Un Simbol Rematic sau Remă Simbolică (e.g., un substantiv comun) este un semn conectat cu Obiectul lui printr-o asociație de idei generale, astfel încît Replica sa va chema în minte o imagine care, datorită anumitor obișnuințe sau dispoziții ale minții, tinde să producă un concept general, iar Replica este interpretată ca Semn al unui Obiect care este o instanță a acelui concept. Așadar Simbolul Rematic este un — ori este foarte asemănător cu ceea ce logicienii numesc — Termen General. Simbolul Rematic, ca orice Simbol, are el însuși natura unui tip general (în mod necesar) și este, prin urmare, Legisemn. Cu toate acestea, Replica lui este un Sinsemn Indexial Rematic de un tip special, prin aceea că imaginea pe care o sugerează minții acționează asupra unui Simbol aflat deja în mintea respectivă, pentru a produce un Concept General. Prin acesta el diferă de alte Sinsemne Indexiale

Rematice, inclusiv de acelea care sînt Replici ale Legisemnelor Indexiale Rematice. Astfel, pronumele demonstrativ „acela“ este un Legisemn, fiind un tip general, dar nu este un Simbol, întrucît nu semnifică un concept general. Replica sa dirijează atenția către un Obiect singular și este un Sinsemn Indexial Rematic. O Replică a cuvîntului „cămilă“ este asemenea unui Sinsemn Indexial Rematic, fiind realmente afectată, prin cunoașterea cămیلelor — cunoaștere comună vorbitorului și auditorului —, de cămila reală pe care o denotă, chiar dacă aceasta nu este cunoscută personal de auditor ; și tocmai printr-o asemenea legătură reală cuvîntul „cămilă“ trezește în minte ideea de cămilă. Același lucru este adevărat și despre cuvîntul „Phoenix“. Căci, deși nu există în realitate nici o pasăre Phoenix, vorbitorului și ascultătorului său le sînt bine cunoscute descrierile concrete ale păsărilor phoenix ; astfel, cuvîntul este realmente afectat de Obiectul denotat. Dar nu numai Replicile Simbolurilor Rematice sînt foarte diferite de Sinsemnele Indexiale Rematice obișnuite, ci la fel sînt și Replicile Legisemnelor Indexiale Rematice. Căci lucrul denotat de „acela“ nu a influențat replica cuvîntului într-o manieră directă și simplă, comparabilă cu aceea în care, de exemplu, soneria unui telefon este influențată de persoana aflată la celălalt capăt al firului, care vrea să facă o comunicare. Interpretantul Simbolului Rematic și-l reprezintă pe acesta, adeseori, ca pe un Legisemn Indexial Rematic ; alteori, ca pe un Legisemn Iconic ; dar (Simbolul Rematic) ține, într-o mai mică măsură, de natura amîndurora.

A noua : Un Simbol Declarativ, sau Propoziție obișnuită, este un semn conectat cu obiectul său printr-o asociere de idei generale și care se comportă ca un Simbol Rematic, cu excepția faptului că interpretantul vizat de el își reprezintă Simbolul Declarativ ca fiind — în privința a ceea ce semnifică — influențat efectiv de Obiectul lui, astfel încît existența sau legea pe care le trezesc în minte trebuie să fie realmente legate de Obiectul indicat. În consecință, Interpretantul vizat (intended) consideră Simbolul Declarativ ca pe un Legisemn Indexial Declarativ ; și dacă este adevărat că el ține de o asemenea natură, totuși aceasta nu reprezintă întreaga lui natură. Ca și Simbolul Rematic, el este în mod necesar un Legisemn. Ca și Sinsemnul Declarativ, el este compozit, întrucît presu-

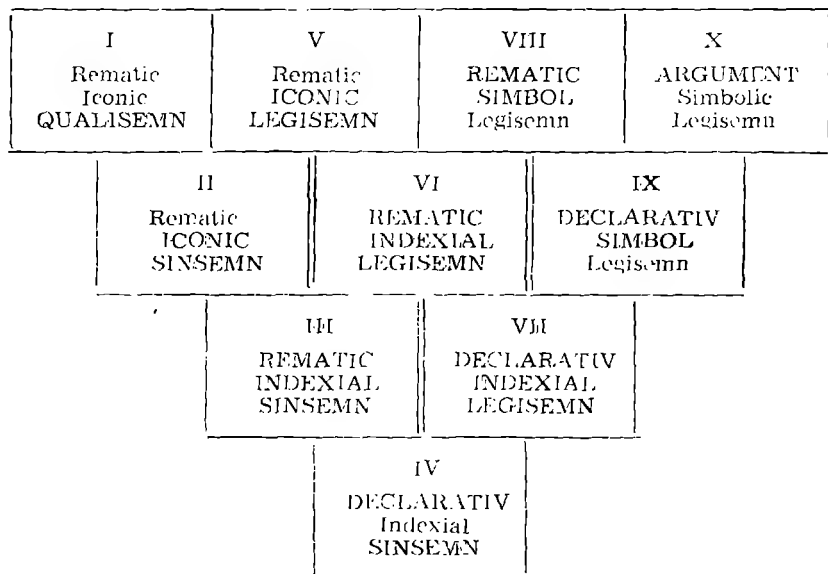
puno cu necesitate un Simbol Rematic (și în acest fel este, pentru Interpretentul lui, un Legisemn Iconic) pentru a-i exprima informația, dar și un Legisemn Indexial Rematic, pentru a indica subiectul acelei informații. Totuși, numai Syntaxa lor este semnificantă. Replica Simbolului Declarativ este un Sinsemn Declarativ de tip special. Acest lucru este evident adevărat cînd informația pe care o transportă Simbolul Declarativ se referă la un fapt actual. Cînd acea informație se referă la o lege reală, lucrul acesta nu mai apare cu aceeași evidență, întrucît un Sinsemn Declarativ nu poate să transporte informații referitoare la o lege. De aceea, informația este adevărată cu privire la Replica unui asemenea Simbol Declarativ numai dacă legea își are existența în exemple.

A zecea : Un Argument este un semn al cărui interpretant îi reprezintă obiectul ca fiind un semn ulterior, apărut datorită unei legi — anume, legea conform căreia trecerea de la totalitatea premiselor la astfel de concluzii tinde către adevăr. Atunci, în mod evident, obiectul său trebuie să fie general, adică Argumentul trebuie să fie un Simbol. Ca Simbol el trebuie să fie, în plus, Legisemn. Replica lui este un Sinsemn Declarativ.

Afinitățile celor zece clase sînt ilustrate prin aranjarea denumirilor acestora în tabelul triunghiular figurat mai jos, care are laturile dublate între pătratele adiacente ce corespund claselor asemănătoare numai într-o privință. Toate celelalte pătrate adiacente corespund claselor care seamănă sub două aspecte. Pătratele care nu sînt adiacente corespund claselor asemănătoare numai într-o privință, cu excepția faptului că fiecare dintre cele trei pătrate din vîrfurile triunghiului corespunde cîte unei clase care diferă în toate trei privințe de clasele cărora le corespund pătratele situate pe latura opusă a triunghiului. Denumirile tipărite cu caractere minuscule sînt superflue.

Pe parcursul anterioarelor descrieri ale claselor s-a făcut referire, direct sau indirect, la anumite subdiviziuni ale cîtorva dintre ele. Mai precis, alături de varietățile normale ale Sinsemnelor, Indicilor și Dicisemnelor există altele care sînt Replici ale Legisemnelor, Simbolurilor și respectiv Argumentelor. Alături de varietățile normale ale Qualisemnelor Iconilor și Remelor există două serii ale celorlalte — adică, acelea

care sînt implicate direct în Sinsemne, Indici și Dicsemne, precum și acelea care sînt indirect implicate în Legisemne, Simboluri și respectiv Argumente. Astfel, Sinsemnul Declarativ obișnuit este exemplificat de o giruetă care-și schimbă



direcția sau de o fotografie. Faptul că despre aceasta din urmă se știe că este efectul radiațiilor dinspre obiect o face să fie un index, cu un bogat conținut informativ. O a doua varietate este o Replică a Legisemnului Indexial Declarativ. Astfel, un anumit strigăt venind din stradă nu este un simbol, ci un Legisemn Indexial, dacă tonul și timbrul său identifică individul [care l-a produs]; orice exemplu individual al Legisemnului Indexial este o Replică a lui, o Replică ce este Sinsemn Declarativ. A treia varietate o constituie o Replică a unei Propoziții. A patra varietate este Replica unui Argument. Pe lângă varietatea normală de Legisemn Indexial Declarativ — cea pentru care un strigăt provenind din stradă poate sta ca exemplu — există o a doua varietate, una constînd în acel tip de propoziție ce are ca predicat (logic) numele unui

bine-cunoscut individ ; dacă cineva este întrebat „A cui stație este aceasta?“, răspunsul poate fi „El este Farragut“. Semnificația acestui răspuns este un Legisemn Indexial Declarativ. O a treia varietate o poate constitui premisa unui argument. Un Simbol Declarativ, sau propoziție obișnuită, capătă dacă este premisă a unui Argument — o nouă forță și devine o a doua varietate de Simbol Declarativ. Nu merită să trecem în revistă toate varietățile ; totuși, poate că ar fi bine să cercetăm varietățile încă unei clase. Am putea considera Legisemnul Indexial Rematic. Strigătul „Hei !“ este un exemplu al varietății obișnuite — însemnând nu un strigăt individual, ci acest strigăt „Hei !“ în general — a acestui tip. O a doua varietate este constituentă a unui Legisemn Indexial Declarativ, cum ar fi cuvântul „acela“ în răspunsul „acela este Farragut“. A treia varietate este o aplicație particulară a unui Simbol Rematic, precum exclamația „Ascultă !“ O a patra și o a cincea varietate apar prin forța deosebită pe care un cuvânt general o poate avea într-o propoziție sau într-un argument. Nu este imposibil ca unele varietăți să fi fost scăpate din vedere aici. Este o problemă interesantă aceea de a afla cărei clase îi aparține un semn dat, pentru că trebuie cercetate toate circumstanțele cazului. Dar rareori se cere o foarte mare acuratețe ; căci dacă semnul nu poate fi localizat cu precizie, se ajunge totuși simplu suficient de aproape de specificul lui, pentru orice scop obișnuit al logicii.

J. DEWEY *

2.2. ARTA CA EXPERIENȚĂ (III : DOBÎNDIREA UNEI EXPERIENȚE) **

Experiența se produce continuu datorită interacțiunii dintre ființa vie și condițiile ambientale implicate în procesul curent al existenței. În condiții de rezistență și conflict, aspecte ale lumii înconjurătoare și elemente ale eu-lui implicate în această interacțiune înzestrecă experiența cu emoții și idei, astfel încît se poate reliefa o intenție conștientă. Deseori experiența rămîne nedezvoltată. Lucrurile sînt experimentate, dar nu în măsura în care să compună o *experiență anume* (subl. tr.). Apare o oarecare dispersie și lipsă de continuitate ; ceea ce observăm și gîndim, ceea ce dorim și obținem sînt nepotrivit alăturate. Ne întrerupem munca și ne oprim nu atît fiindcă experiența noastră ar fi atîns țelul pentru care fusese inițiată, cît datorită intervențiilor exterioare sau inerției interne.

* Lucrarea n apărut în 1934, ca rezultat al prelegerilor ținute de autor la Harvard, în 1932, în contextul acțiunii „principiului pragmatismului“ (propus de CH. S. PEIRCE) și al pragmatismului lui W. James, John Dewey (1859—1952) a propus formula „instrumentalismului“ : „gîndirea este un instrument pentru acționare“ și, ca atare, „ideea are o valoare instrumentală“, se află „în consecințele ei“. Chiar logica, prin conceperea ei ca „teorie a cercetării“ (Theory of Inquiry) e menită nevoilor comportamentului și acțiunii. Lucrări principale : *Educație și etică* (1938) ; *Postulatul empirismului remediat* (1905) ; *Realitatea ca experiență* (1906) ; *Reconstrucție în filosofie* (1920) ; *Filosofie și civilizație* (1931) ; *Logica : Teoria anchetei* (1938) și alte lucrări, multe privind fenomenul educației (Vezi AL. BOBOC, *Filosofia contemporană*, 1980, p. 169—172).

* JOHN DEMEY, *Art as Experience*, Capricorn Books, New York, 1958, p. 35—57.

Traducere : GERMINA ANA CIUROIU (Promoția 1989).

În contrast cu asemenea experiență dobîndim o experiență *anume* atunci cînd elementele ei componente își urmează cursul firesc spre împlinire totală. Și doar atunci ea se integrează și poate fi net demarcată în cursul general al experienței noastre. Un lucru este isprăvit doar în măsura în care ne satisface; o problemă — atunci cînd își primește soluția; un joc — atunci cînd se ajunge la capăt; o situație, oricare ar fi ea, se împlinește nu printr-o segmentare, ci printr-o totală săvîrșire. O asemenea experiență este un tot și deține calități ce o individualizează și o fac suficientă sieși. Aceasta este o *experiență* (anume).

Filosofii, chiar și empiriști, au acoperit doar în parte sensurile termenului „experiență“. Cu toate acestea, vorbirea idiomatică se referă la experiențe singulare, deținînd, fiecare, început și sfîrșit propriu. Și aceasta pentru că viața nu este o curgere continuă, neîntreruptă. Ea se compune din istorii, fiecare cu propriul conflict, început și sfîrșit, fiecare deținînd o mișcare ritmică proprie și o calitate particulară, marcînd-o pe de-a-ntregul; (...) se aseamănă astfel cu un urcuș sacadat al scării, cu fiecare treaptă demarcată.

Experiența, în acest sens, primar, este descrisă de acele situații și episoade pe care în mod spontan le asimilăm unor experiențe reale, notabile, pe care le evocăm ulterior, aidoma unei furtuni trăite la o traversare a Atlanticului, care, prin furia și violența ei, spune totul despre ce poate fi o furtună și se doosebește evident de ce a precedat-o sau a urmat-o.

Într-o asemenea experiență fiecare din părțile ce se succed se îndreaptă liber, fără aglomerări sau spații goale, către ceea ce urmează. Și asta mai ales fără a sacrifica identitatea vreuncea dintre părți. Din experiență, „a curge“ înseamnă a se îndrepta firesc dinspre ceva spre altceva. Așa cum fiecare parte se conduce spre alta și duce cu sine ceea ce fusese înainte, tot așa fiecare își cîștigă identitatea cu sine. Totul încheget se diversifică prin fazele succesive ca sublinieri ale diverselor sale aspecte.

Datorită mișcării continue, în cazul unei experiențe *anume* nu sînt întreruperi, joncțiuni forțate sau centri inerți. Există, desigur, pauze, momente de repaus, dar ele punctează și definesc tocmai calitatea mișcării. Tot ele rezumă ceea ce a fost supus schimbării și previn disiparea și irosirea inutilă. O acce-

lerare continuă ar fi sufocantă și ar împiedica distrugerea părților componente. Într-o operă de artă, diferite acte, episoade, întâmplări fuzionează unitar, fără să dispară ca părți și să-și piardă propriile caracteristici, așa cum se întâmplă pe parcursul unei conversații înțelepte, dominată de un interschimb continuu: fiecare vorbitor nu numai că își păstrează propria opinie, ci și o manifestă deschis mult mai clar decât o deține volitiv.

O experiență posedă o unitate care o și denumește. Existența acestei unități se bazează pe o singură calitate care domină experiența în ciuda variației părților constituente. Această unitate nu e pur și simplu emoțională, practică sau intelectuală, pentru că toți termenii acoperă distincții apărute în urma reflecțiilor interioare. În discursul despre o experiență, noi trebuie să ne folosim de toate aceste adjective interpretative. În reluarea mentală a unei experiențe după parcurgerea ei în fapt, putem descoperi că una din însușiri a fost suficient dominantă pentru a o caracteriza ca tot.

Sînt probleme captivante și speculații pe care omul de știință le evocă emfatic ca „experiențe”. În fond, ele au o semnificație pur intelectuală, iar în incidența lor practică pot fi voliționale tot atît de bine ca și emoționale. Cu toate acestea, experiența nu este cituși de puțin o sumă de caracteristici diferite care se pierde pe parcurs. Un gînditor adevărat nu le poate supune fascinant preocupării sale și nici nu poate fi răsplătit de asemenea „integrări” ale propriilor experiențe. Procedînd astfel, nu va putea ști niciodată ce merită să supună cugetării sale și se va pierde în încercarea de a distinge o adevărată reflecție de produsele ei înșelătoare. Gîndirea poate să pară o înlănțuire continuă de idei, dar asta pentru că ideile sînt în realitate cu mult mai mult decât înțeleg psihologii analitici prin ele. Sînt faze — practic și emoțional deosebite — ale unei calități ascunse și în plină creștere; sînt propriile ei variații, nu separate și independente ca la John Locke și David Hume, ci umbre subtile ale unei singure culori dominante și crescînde.

O experiență de gîndire se confundă cu trasarea sau numirea unei concluzii. Formularea teoretică a procesului se face adeseori în termeni care maschează dibaci similitudinea concluziei cu fiecare fază a experienței integral săvîrșite. Aceste

formulări urmăresc aparent proprietăți separate care constituie premisele sau, la sfârșitul textului scris, concluzia. Impresia lăsată este aceea a două entități independente și pre-formate, manipulate în așa fel încît să dea naștere la o a treia. De fapt, într-o experiență de gîndire premisele se conturează clar abia atunci cînd o concluzie devine manifestă. Experiența, asemeni priveliștii unei furtuni atingînd punctul maxim de intensitate și dispărînd, este una a mișcării continue de conținuturi. Dacă se întrezărește o concluzie, ea se leagă de o dinamică a cumulării și anticipării desăvîrșită în final. O concluzie nu este un lucru separat și independent, ci împlinirea unei mișcări graduale.

De aici rezultă că o experiență de gîndire are propria sa calitate estetică și ea diferă de acele experiențe recunoscute ca estetice numai în ce privește „materialul” lor.

Conținutul artelor frumoase constă în calități; cel al experienței încheiate printr-o concluzie mentală este alcătuit din semne sau simboluri fără o calitate intrinsecă proprie, dar care stau pentru lucruri experimentabile calitativ într-o experiență anume. Diferența este enormă și constituie unul din motivele pentru care arta în cadrul ei strict intelectual nu va fi niciodată la fel de populară ca muzica. Cu toate acestea, experiența însăși are o calitate emoțională mulțumitoare, deoarece posedă integrarea și împlinirea internă dobîndite în timpul mișcării ordonate și organizate. Această structură artistică poate fi imediat percepută, și într-o asemenea măsură ea este estetică. Ceea ce rămîne încă și mai important este că această calitate nu constituie doar un simplu motiv semnificativ în abordarea cercetării intelectuale și în păstrarea acurateței ei, ci faptul că nici o experiență de acest gen nu poate fi un eveniment integral (o experiență anume), dacă nu este polarizată de ea. Dacă lipsește, gîndirea este neconcludentă, neconvîngătoare.

Pe scurt, estetica nu poate fi tranșant despărțită de o experiență intelectuală atîta vreme cît ultima trebuie să dețină o marcă estetică pentru a fi ea însăși completă. Această aserțiune menține corect direcția unei acțiuni dominant practice, constituită din lucruri explicate, exteriorizate.

Poți fi eficient într-o acțiune fără să ai totuși o experiență conștientă. Gestul este prea automat pentru a-ți per-

mite să știi exact despre ce este vorba și cum va evolua. El se îndreaptă spre un sfârșit dar nu se apropie și de o închidere sau „consumare“ conștientă. Obstacolele se pot depăși abil și perspicace, dar aceasta nu se poate încă numi o *experiență*. Totodată, mai sînt și acei care ezită în acțiune, nesiguri și neconvingători ca umbrele din operele romanticilor. Între polii lipsei de scop și eficienței obținută mecanic stau acele cursuri ale acțiunii în care, prin procedee succesive, se parcurge un sens al înțelegerii crescînde acumulată spre un final resimțit ca încununarea unui proces. Acest lucru poate fi spus despre politicienii și oamenii de stat care au înlăturat un Caesar sau un Napoleon printr-un act care aduce a mas-caradă. Actul în sine nu are nimic artistic, dar există, cred, un semn că interesul nu a fost susținut atît de rezultatul pur al acțiunii, cît de final, ca urmare firească a unui proces. Poate exista un interes în completarea unei experiențe oarecare. Ea poate fi funestă și, deci, întîmplarea ei nedorită. Dar ea are — vezi exemplul de mai sus — și o calitate estetică. Principiul grec al identificării conducerii pozitive cu una care detine armonie, proporție, echilibru — *kalo-agathon-ul* — este un exemplu neîndoielnic de calitate distinctivă în acțiunea morală. Un mare defect al celei ce trece drept moralitate este calitatea de a fi inestetică. În loc să se exemplifice pe sine prin acțiuni libere, neînfrinate, entuziaste, ia forma concesiilor silite și amănunțite făcute constrîngerilor datoriei. Exemplificările pot doar să mascheze faptul că orice activitate practică va avea calitate estetică, dacă se va integra și va evolua prin propria nevoie de a se împlini (...).

Dacă ne vom întoarce de la cazurile imaginare spre propria noastră experiență vom descoperi că o mare parte a ei este mai aproape de realitate decît orice altceva care satisface condiții fanteziste. Pentru că, în mare parte a experienței noastre nu sîntem interesați de legătura unui incident cu ce l-a precedat sau cu ce l-a succedat. Nu există nici un interes care să controleze atent refuzul sau selecția materialului care va fi organizat într-o experiență dinamică, crescîndă. Lucrurile se petrec, dar nu sînt nici definitiv excluse, nici definitiv incluse: urmăm doar un sens general al existenței noastre. Cedăm unei presiuni exterioare, evadăm sau facem un compromis. Sînt începuturi sau încheieri, „consumări“, dar nu și ini-

teri genuine sau concluzii. Un lucru îl înlocuiește pe celălalt, îl înlătură, dar nu îl absoarbe și nici nu-l poartă cu sine. Aceasta poate fi o experiență, dar atât de vlăguită și de discursivă încît nu se mai constituie într-o experiență anume. Iară îndoială că acestea sînt experiențe anestetice.

Astfel, non-esteticul este așezat între două limite. La un pol stă succesiunea inutilă care nu începe în vreun loc particular și nu se termină — în sensul unei consumări — în nici un loc particular. La celălalt pol este separarea, izolarea deplină, constrîngerea pornind dinspre părți cu o conexiune mecanică între ele. Sînt atîtea experiențe de acest tip încît au ajuns în mod inconștient să treacă drept prototip al tuturor experiențelor. Atunci cînd esteticul apare, el contrastează atât de frapant cu imaginea deja făcută despre experiență, încît devine imposibil să i se combine calitățile speciale cu trăsăturile acestor imagini și să nu i se confere un loc și status aparte. Opinia deja exprimată despre experiențele dominant practice sau intelectuale țin de intenția de a arăta că nu există un asemenea contrast implicat de înfăptuirea unei experiențe, și că, dimpotrivă, nici o experiență, indiferent de ce fel, nu este unitară dacă nu deține valențe estetice. Rivalii esteticului nu sînt nici practicul și nici mentalul, ci banalul, monotonul, haoticul, marasmul către cauze pierdute, supunerea față de convențional atât în practică cît și în procedură intelectuală. Reținerea rigidă, subordonarea coercitivă, restrîngerea, pe de o parte, și disiparea incocrentă, indulgența nehotărîtă, pe de alta, sînt abateri în direcții opuse de la unitatea unei experiențe.

O parte din aceste considerații l-au determinat pe Aristotel să invoce media proporțională (geometrică) ca denumire potrivită a ceea ce este distinctiv pentru virtute ca și pentru estetic, și avea în principiu dreptate. „Medie“ și „proporție“ nu sînt, cu toate acestea, autoexplicative și nici nu se pot prelua în sensul matematic, ci sînt proprietăți ale unei experiențe cu o mișcare crescîndă spre propria împlinire.

Am subliniat deja faptul că fiecare experiență integrală se mișcă spre o închidere; de vreme ce ea se finalizează doar cînd energiile ei active și-au îndeplinit rolul. Această închidere a circuitului de energie este opusul izolării, al staticului și al imobilizării. Maturitatea și încremenirea sînt opoziții polare.

Lupta și conflictul pot fi savurate, cu toată durerea ce o aduc, atunci cînd sînt experimentate ca sensuri ale dezvoltării unei experiențe participative și nu doar ca simple prezențe în ceea ce chiar ele duc cu sine. Există, așa cum se va vedea mai tîrziu, un element ce trebuie îndurat, o suferință în sens larg, în fiecare experiență, căci altfel nu ar mai fi preluat și ceea ce o procedă. Pentru că „a prelua“ în orice experiență vitală nu îndeamnă nimic mai mult decît a așeza ceva — cu maximum de conștiință — peste ce fusese admis în mod pripit. Aceasta implica o reconstrucție ce poate să devină neplăcută, chiar dureroasă. Dar acest fapt este lipsit de importanță — ținînd de condiții particulare — pentru calitatea estetică totală, avînd în vedere faptul că sînt foarte puține experiențe intense și pe de-a-ntregul senine. Ele cu siguranță nu pot fi caracterizate ca amuzante și, așa cum năvălesc peste noi, aduc suferința ca pe o parte a percepției totale (complete) pe care o izbutim.

Am vorbit deja despre calitatea estetică, menită să confere unei experiențe completitudine și unitate, fiind emoțională. Această referire poate avea dificultăți. Sintem făcuți să ne gîndim la emoții ca la lucruri la fel de simple și de compacte ca și cuvintele prin care le numim. Bucurie, tristețe, speranță, teamă, curiozitate, sînt tratate ca și cum fiecare în parte ar fi un fel de entitate preconcepțuită pentru o scenă care poate dura puțin sau mult dar a cărei creștere și evoluție este irelevantă în ce privește propria sa natură. De fapt, atunci cînd sînt semnificative, emoțiile sînt calități pentru o experiență complexă care se mișcă și se dezvoltă. Spun *atunci cînd sînt semnificative*, pentru că altfel nu sînt altceva decît izbucniri copilărești. Toate emoțiile sînt calificative ale unei drame și se schimbă tot așa cum o dramă se dezvoltă, se amplifică (...). Natura intimă a emoției este manifestată în experiența cuiva care urmărește o piesă pe scenă sau citește un roman. Ea însoțește dezvoltarea unui conflict, a unei intrigă, iar o intrigă reclamă o scenă, un spațiu pe care să aibă loc și un timp în care să se dezvăluie. Experiența este emoțională, dar nu găsim în cuprinsul ei lucruri separate denumite emoții. Emoțiile sînt atașate evenimentelor și obiectelor pe parcursul mișcării lor proprii. Ele nu sînt, într-un sens patologic, particulare. Chiar și o emoție „fără obiect“

reclamă ceva de dincolo de ea, de care să se atașeze și astfel se generează curînd o iluzie în locul a ceva real.

Emoția aparține cu siguranță eului. Dar ea aparține eului implicat în mișcarea evenimentelor către un țel de dorit sau de evitat. Tresărim instantaneu cînd sîntem speriați tot așa cum roșim cînd sîntem rușinați. Dar frica sau rușinea din modestie nu sînt, în aceste cazuri, stări emoționale, ci doar reflexe automate. Pentru a fi emoționale trebuie să devină părți ale unei situări interioare, durabile și care să implice interesul pentru subiectul respectiv și pentru deznodămîntul lui. O tresărire de spaimă devine o temă emoțională cînd se presupune că există un obiect înspăimîntător cu care trebuie să te descurci sau de care trebuie să scapi. Îmbujorarea este o emoție atunci cînd cineva ia contact mental cu o acțiune a altor persoane nefavorabilă sieși.

Obiectele fizice din cele mai îndepărtate colțuri ale pămîntului pot fi transportate fizic și făcute să acționeze și să reacționeze între ele pentru construirea unui obiect nou. Este un miracol al minții faptul că se petrece ceva similar într-o experiență fără să fie necesare acțiunii fizice. Emoția este forța care deplasează și așază. Ea separă ce îi este compatibil și înăbușă ce este străin amprenteii sale specifice, dînd astfel unitate calitativă materiei exterioare disparate și diferite. Ea introduce unitatea în și printre părțile variate ale experienței. Cînd unitatea este de tipul deja descris, experiența are caracter estetic (dacă nu cumva este în mod dominant o experiență estetică).

Să presupunem un interviu între deținătorul unei poziții dominante și executantul unor dispoziții. Interviul poate fi mecanic, constînd în întrebări tip și răspunsuri formale despre subiect. Nu este totuși vorba de o experiență repetată între cei doi sau o acceptare a ceva petrecut de un număr oarecare de ori. Situația se dispune ca un exercițiu de contabilitate a cărților. Trebuie însă, să aibă loc o influență reciprocă din care să se dezvolte o nouă experiență. Unde trebuie să căutăm pentru a o dobîndi? Nu în consemnări scrise și nu într-un tratat de economie sau sociologie, ci în teatru sau arta romanului. Natura și încărcătura lor proprie poate fi exprimată numai prin artă, deoarece o unitate a experienței se exprimă doar ca experiență. *Experiența* constă

într-un material încărcat de trăire, mișcându-se spre propria săvîrșire printr-o serie continuă de incidente diferite. Se poate începe cu speranță sau disperare, se poate încheia cu încîntare sau dezamăgire. Aceste emoții definesc experiența ca unitate.

Pe parcursul interacțiunii emoții secundare pot fi implicate ca variații ale celei primare, subiacente. Este posibil chiar ca fiecare gest, propoziția, poate fiecare cuvînt să producă mai mult decît o fluctuație în emoția de bază : să se producă o modificare a calității acesteia. Cel implicat vede prin sensul propriilor reacții emoționale caracterul lucrului săvîrșit ! El se proiectează imaginativ în lucrul pe care-l are de făcut și-l analizează prin modul în care elementele scenei se imbină între ele sau se încleștează, respingindu-se reciproc. Prezența și comportamentul subiectului experienței se armonizează mai curînd cu propriile atitudini și dorințe, sau se resping conform aceluiași. Factori ca aceștia, în mod inerent estetici, sînt forțele care poartă elementele variate ale interacțiunii către un punct decisiv. Ele pătrund în stabilirea și întemeierea oricărei situații oricare ar fi natura ei dominantă, neclaritățile și dificultățile ei.

Mai sînt, desigur, modele comune în experiențe variate, indiferent cît diferă ele în detaliile proprii materiei-subiect. Sînt condiții de îndeplinit fără de care o experiență nu poate să vină. Abaterea de la modelul comun constă în faptul că fiecare experiență este rezultatul interacțiunii dintre ființa umană și unele aspecte ale lumii în care trăiește. Cînd un om ridică, să zicem, o piatră, suportă în consecință, forma, greutatea, netezimea suprafeței obiectului ridicat. Proprietățile astfel implicate determină gestul următor. Piatra este prea grea sau prea ascuțită, prea ușoară sau alte însușiri ale sale indică dacă se potrivește scopului pentru care a fost ridicată. Procesul de selecție continuă pînă ce o adaptare mutuală a sine-lui cu obiectul se produce, iar experiența particulară se apropie de sfîrșit.

Ceea ce este adevărat pentru acest exemplu banal este, în mare, adevărat pentru fiecare experiență. Cel care o efectuează poate fi un gînditor și atunci studiul său operează cu idei și nu cu o piatră. Dar interacțiunea dintre mediu și gîndirea sa

formează experiența totală, iar încheierea prin care se desăvârșește este instituirea unei armonii trăite.

O experiență deține un model și o structură pentru că nu este doar anticipare și realizare alternativă, ci constă în relaționarea celor două. Pentru a pune mâna cuiva într-un loc care arde nu este nevoie de o experiență prealabilă. Relaționarea este cea care conferă interes; a dobîndi acest sens este ținta oricărei inteligențe. Scopul și conținutul relațiilor măsoară încărcătura unei experiențe. Experiența unui copil poate fi intensă, dar, din pricina lipsei unui fond anterior, relațiile dintre anticipare și făptuire sînt slab acoperite și nu poate avea o prea mare profunzime sau respirație. Nimeni nu a atins vreodată o asemenea maturitate încît să identifice toate conexiunile implicate într-o experiență. Mr. Hinton scrisese odată un roman intitulat: „Cel ce nu poate fi învățat”. Romanul ilustrează întreaga perioadă a vieții de dincolo de moarte ca pe o aplecare asupra incidentelor scurtei vieți pămîntene, o descoperire continuă a legăturilor dintre ele.

Experiența este limitată de toate cauzele care se interferează cu perceperea relațiilor dintre anticipare și executare. Pot fi intervenții datorate excesului către partea anticipativă sau către cea practică. Dezechilibrul pe oricare dintre părți marchează negativ perceperea relațiilor și lasă experiența parțială și deformată, cu un conținut limitat sau fals. Zelul pentru execuția practică, înclinația exacerbată pentru acțiune, face ca multe persoane, mai ales în acest mediu impacient și grăbit în care trăim, să posede experiențe de o curprinzătoare sărăcie, pe toate planurile. Nici una din experiențele lor nu are șanse de a se completa pe sine pentru că o altă intervine asupra-i atît de rapid. Ceea ce este denumit „experiența” ajunge atît de disipat și de incert încît cu greu își mai merită numele. Constanța este privită ca o obstrucție de înlăturat și nu ca invitație la reflectare adîncă. Individul caută, mai mult înconștient decît prin alegere deliberată, acele situații în care poate efectua cele mai multe lucruri în timpul cel mai scurt.

Experiențele sînt, de asemenea, oprite în cursul lor către maturizare printr-un exces de receptivitate. Ceea ce se remarcă este anticiparea pură, irelevantă pentru capturarea vreunui conținut. Alăturarea, însumarea a cît mai mult im-

presii posibile este considerată „trăire“, chiar dacă nici una nu înseamnă mai mult decît o simplă privire sau „degustare“. Sentimentalul și visătorul pot avea mai multe impresii sau observații străbătînd propria conștiință decît o persoană animată de dorința acțiunii. Dar experiența lor este tot atît de distorsionată, pentru că nimic nu prinde rădăcini — nu se stabilește în mintea noastră cît timp nu există un echilibru între „a face“ și „a percepe“. Este nevoie de o măsură decisivă în ordinea stabilirii contactului cu realitățile lumii și în ordinea în care impresiile pot fi raportate la fapte astfel încît valoarea lor este testată și organizată. Toate acestea pentru că percepția relației între ceea ce este făptuit și ceea ce este trăit constituie produsul inteligenței, și pentru că artistul este supravegheat în procesul muncii sale de acoastă surprindere a legăturii dintre ceea ce a făcut deja și ceea ce urmează să facă. Ideea că artistul nu gîndește deliberat și profund, asemeni cercetătorului științific, este absurdă. Un pictor trebuie să asume conștient efectul fiecărei trasări de penel, căci altfel nu va realiza niciodată ce face sau spre ce se îndreaptă opera sa. Mai mult, el este nevoit să vadă fiecare conexiune particulară a făptuirii și trăirii în relație cu totul pe care-l dorește să-l producă. A aprofunda asemenea relații înseamnă a gîndi și este unul din cele mai exacte, mai viguroase moduri de gîndire. Diferența dintre tablourile diferiților pictori se datorează tot atît deosebirilor în capacitatea de a efectua acest tip de raționament, cît și diferențelor în sensibilitatea expunerii culorii și diferențelor în dexteritatea execuției. Ca aspecte de bază ale calității picturilor diferența depinde, într-adevăr, mai mult de calitatea gîndirii menite să susțină percepția relațiilor decît de orice altceva, chiar dacă, firește, inteligența nu poate fi separată de sensibilitatea directă și este conectată mai mult într-o manieră exterioară cu dibăcia și meșteșugul.

Orice opinie care ignoră rolul necesar al inteligenței în producerea operelor de artă este bazată pe identificarea gîndirii cu folosirea unui tip special de material în acest sens, cum ar fi semne verbale sau cuvinte. A gîndit efectiv în termenii relațiilor dintre calități este o solicitare tot atît de severă ca și raționarea în termenii simbolurilor verbale și ma-

tematice. Într-adevăr, atîta timp cît cuvintele sînt mai ușor manipulabile în moduri mecanice, producerea unei opere de artă genuină reclamă mai multă inteligență decît așa-zisul act de a gîndi specific „intelectualilor“.

*
*
*

Am încercat să ilustrez în aceste capitole faptul că esteticul nu este un intrus în cadrul experienței, chiar adus pe calca fastului inutil sau a idealității transeendente, ci este dezvoltarea clară și intensă a trăsăturilor care aparțin fiecărei experiențe normale, complexe. Acesta este faptul pe care îl consider ca unică bază solidă pe care se poate construi o teorie estetică. Rămîn doar de sugerat cîteva din implicațiile faptului deja expus.

Nu deținem în limba engleză nici un cuvînt care să cuprindă limpede ce este semnificat prin cei doi termeni : artistic și estetic. Atît timp cît „artistic“ se referă în principal la actul producerii, iar „estetic“ la cel al receptării, absența unui cuvînt care să designeze cele două procese laolaltă este extrem de nefericită. Uneori efectul acestei lipse este de a se separa între ele, de a privi arta ca pe ceva suprapus materialului (materiei) estetice sau, pe de altă parte, de a gîndi că perceperea și trăirea nu au nimic comun cu realizarea ei de vreme ce arta este un proces de creație. În orice caz, este vorba aici de o anumită dificultate verbală prin care sîntem uneori siliți să folosim termenul estetic pentru a acoperi întregul cîmp de înțelesuri, și uneori pentru a-l demarca de primirea aspectului perceptual al întregii operații. Mă refer la aceste fapte neîndoielnice ca fiind preliminară pentru încercarea de a arăta cum conceperea experienței ca relație între făptuit și premeditat permite să înțelegem legătura dintre arta ca producere și arta ca percepere și apreciere.

Arta denotă un proces de execuție practică. Aceasta este la fel de valabilă pentru artele frumoase cît și pentru artele tehnologice. Arta implică modelajul lutului, cioplirea marmorei, cîntatul vocal sau cu instrumente, întinderea pigmentului pe pînză, interpretarea rolurilor pe scenă, mișcarea ritmică în dans, înălțarea clădirilor. Fiecare tip de artă execută ceva cu un material fizic, în timp sau în afara lui, cu sau fără intervenția uneltelor și cu o privire de ansam-

blu asupra producerii vizibilului, audibilului, tangibilului. Atît de marcantă este faza activă a „făptuirii“ în artă, încît dictionarele o definesc de obicei în termenii simplei acţiunii dibace, ai abilităţii în execuţie. Dictionarul Oxford ilustrează printr-un citat din J. S. Mill : „Arta este un efort, o străduinţă pentru atingerea perfecţiunii stranii în execuţie“, în timp ce Matthew Arnold o numeşte : „pur şi ireproşabil meşteşug“.

Cuvîntul estetic se referă, aşa cum deja am arătat, la experienţă ca apreciativă, perceptivă şi aducătoare de delectări. Aceasta denotă mai mult punctul de vedere al Beneficiarului decît al creatorului de artă, gustul (Gusto), şi, ca în gastronomie, acţiunea dibace este de partea bucătarului care prepară, în timp ce gustul este de parte consumatorului, aşa cum în grădinărit avem o deosebire între grădinarul care plantează şi asortează şi proprietarul incitat de produsul final.

Aceste ilustrări indică, totuşi, aidoma relaţiei care există între făptuire şi trăire, că distincţia între estetic şi artistic nu poate fi împinsă atît de departe încît să se ajungă la o disociere netă. Perfecţia în execuţie nu poate fi măsurată sau definită doar în termenii execuţiei. Ea implică doar pe aceia care percep şi degustă produsul deja realizat. Bucătarul prepară hrana pentru client şi măsura valorii a ceea ce este preparat se află chiar în actul consumării. Simpla percepţie în executare, judecata în proprii termeni izolaţi poate fi probabil atinsă mai bine de o maşină decît de măiestria umană. Prin ea însăşi, ea este mult mai tehnică aşa cum există mari artişti care nu se numără prin cei excesiv de tehnici în execuţie (de ex. Cézanne), şi aşa cum sînt marii performeri, virtuozii pianişti care nu strălucesc artistic sau aşa cum Sargent nu este un mare pictor.

Meşteşugul pentru a se transforma în artă într-un ultim sens, trebuie să fie grefat pe o încărcătură afectivă, emoţională. Trebuie să se ocupe în adîncime de subiectul—materie asupra căruia îndeminarea sa exersează. Un pictor reia în minte pe acela al cărui bust este minunat de izbutit. Ar putea fi dificil de precizat în prezenţa fotografiilor persoanei şi a sculpturii care dintre ele aparţine modelului. La virtuozitate, ambele sînt remarcabile. Dar cine s-ar putea îndoi

că realizatorul bustului a avut o experiență a sa proprie și pe care trebuie s-o împărtășească cel care admiră produsul muncii sale? Pentru a fi într-adevăr artistică, o operă trebuie să cuprind esteticul, adică să fie adaptată incitării percepției receptoare. Observarea constantă este evident necesară artistului în timp ce produce. Dar dacă percepția sa nu este totodată estetică devine o recunoaștere rece și searbădă a ceea ce a fost deja făcut, folosită ca stimul pentru pasul următor într-un proces esențialmente mecanic.

Pe scurt, arta, în forma sa, unește aceleași relații ale făptuirii și trăirii interioare, energia interiorizată și cea eliberată, care fac o experiență să-și poarte numele. Datorită eliminării a tot ce nu contribuie la organizarea mentală, întreprinsă a factorilor acțiune și receptare și datorită selecției exclusive a trăsăturilor și aspectelor care contribuie la interpretarea fiecăruia dintre ele, produsul este de natură estetică. Omul desenează, cîntă, gesticulează, modelează, gravează, pictează etc. „Facerea“ este artistică atunci cînd rezultatul perceput este de o asemenea natură încît *calitățile sale ca percepute* au controlat problema execuției practice. Actul producerii condus de intenția de a realiza ceva care delectează în experiența imediată a percepției deține calități pe care o activitate spontană sau necontrolată nu le are. Artistul încorporează, intrupează în sine și atitudinea receptorului în timp ce execută opera sa.

Presupunem, din nevoia exemplificării, că un obiect admirabil finisat, unul ale cărui textură și proporții sînt foarte plăcute percepției, este considerat a fi un produs al unor popoare primitive. Apoi se descoperă că este evident un produs natural accidental. Ca lucru exterior, el este cu siguranță acum tot ceea ce fusese și înainte. Dar, deodată el încetează să mai fie o operă de artă și devine o curiozitate naturală. El aparține acum unui muzeu de istorie naturală și nu unuia de artă. Și faptul cel mai extraordinar este că diferența făcută acum nu este una de simplă clasificare intelectuală. Se face o diferență, în percepția apreciativă, și încă în mod direct. Experiența estetică în sensul ei limitat este aceea prevăzută să fie conectată încercat experienței realizării ei efective.

Satisfacția senzorială a ochiului și urechii, cînd este estetică, se produce nu pentru că există în sine, ci pentru că

este legată de activitatea căreia îi stă drept consecință. Chiar și plăcerile palatinală sînt de calitate diferită pentru un epicurean față de unul căruia îi place mîncarea doar pentru că o consumă. Epicureanul este conștient de mult mai mult decît simplul gust al mîncării. Cu atît mai mult cu cît în gustul respectiv direct experimentat se includ calități care depind de referirea la sursa și la maniera sa de producere în conexiune cu criteriile excelenței. Așa cum producerea trebuie să absoarbă în sine calități ale rezultatului ca deja perceput și să fie reglată, controlată de ele, tot așa văzul, auzul devin estetice cînd relația cu o manieră distinctă de activitate califică ceea ce este perceput.

Există un element al pasiunii în întreaga percepție estetică. Dar cînd sîntem purtați de pasiune, ca în cazurile limită, de violență, teamă, etc., experiența este în mod clar non-estetică. Nu este simțită nici o relație a calităților care au generat dezlănțuirea pasională. În consecință, materialul experienței solicită imperios elemente de echilibru și proporție. Pentru că acestea pot fi prezente doar atunci cînd actul este controlat de către un simț dezvoltat al relațiilor pe care gestul respectiv le susține, un simț al momentului, al situației.

Procesul de producere a artei este conectat esteticului în percepție în mod organic — asemeni unui Dumnezeu care privește în urma creației sale și o găsește bună. Pînă ce artistul nu este mulțumit de percepția a ceea ce execută, el continuă să formeze și să re-formeze. Producerea se apropie de un sfîrșit, cînd rezultatul ei este experimentat ca pozitiv — și această experiență nu devine numai prin intelect și din afara cugetării, ci și din perceperea directă. Un artist, în comparație cu semenii săi, este acela nu numai special dotat cu puterea execuției practice, ci și cu sensibilitatea neobișnuită pentru însușirile lucrurilor. Această sensibilitate direcționează, îndrumă acțiunile lui. Așa cum minăm, atingem și simțim; așa cum privim, vedem; așa cum ascultăm, auzim. Mîna se mișcă purtînd acul de gravat sau pensula. Acul urmărește și redă, fixează rezultatul a ceea ce se face. Datorită acestei conexiuni întîne acțiunea consecventă este cumulativă și nu o simplă problemă de moment și nici măcar de rutină. În experiența artistico-estetică, emfatică, relația este atît de firească încît controlează simultan producerea și per-

vepția. Asemenea intimitate primordială a conexiunii nu poate fi obținută dacă sînt angajați doar ochiul și mîna. Cînd nu sînt angajați și nu lucrează ca organe ale unei ființe integrale, nu rămîne decît o urmare mecanică a simțului și mișcării, aidoma unui mers automat, noctambul. Mîna și ochiul, cînd experiența este estetică, sînt doar instrumente prin care întreaga țintă vie operează. Astfel, expresia este emoțională și ghidată spre scop.

Datorită relației dintre făptuit și prevăzut apare un simț imediat al lucrurilor ca aparținînd unele altora sau corespunzîndu-se, ca reîntărîndu-se sau ca interferîndu-se. ... În măsura în care dezvoltarea unei experiențe este controlată de referirea la aceste relații imediat simțite ale ordinii și desăvîrșirii, ea este dominant estetică în sine. Nevoia imperioasă de acțiune devine tipică pentru gestul care se finalizează într-un obiect satisfăcător pentru percepția imediată. Olarul modelează lutul său pentru a face folositor un vas de strîns griul; dar o face într-un mod atît de egal, de uniformizat prin seriile de operații care compun actul fabricării, încît vasul este înzestrat cu grație și farmec. Situația generală rămîne aceeași în pictarea unei pinze sau sculptarea unui bust. Mai mult decît atît, la fiecare etapă a execuției se produce o anticipare a ceea ce trebuie să urmeze. Această anticipare este legătura conectoare între pasul următor (gestul următor) și efectul lui asupra simțului. Astfel, ceea ce este făcut și ceea ce este anticipat, proiectat, constituie în mod reciproc, cumulativ și continuu medii unul pentru celălalt, gestul trebuie să fie energic, iar trăirea — acută și intensă.

Dar dacă nu sînt raportate astfel încît să formeze un tot în percepție, lucrul obținut nu este pe de-a-ntregul estetic. Execuția practică poate fi, spre exemplu, o demonstrație de virtuozitate tehnică și ceea ce este trăit, o explozie de sentiment sau o reverie. Dacă artistul nu perfectează o nouă viziune în procesul actului său, acționează mecanic și repetă cîteva din vechile modele fixate ca punct de reper în mintea sa. O combinație incredibil de izbutită între observație și inteligență exersată în perceperea relațiilor calitative caracterizează activitatea creativă în artă. Relațiile trebuiesc observate, notate, nu doar cu atenție pentru fiecare în parte, ci în conexiune cu întregul de construit; ele sînt exersate în

imaginație la fel de bine ca și în observație. Irelevanțele sînt ademenitoare, digresiunile ni se arată sub chipul adăugirilor benefice la conținut. Sînt momente cînd apropierea de ideea centrală crește vertiginos și atunci artistul este transportat inconștient pentru a o împlini, pînă ce gîndul său devine penetrant, explicit. Adevăratul rol al artistului este de a făuri o experiență care rămîne coerentă în percepție în timp ce se mișcă constant în dezvoltarea sa.

Cînd un autor așterne pe hîrtie idei deja clar imaginate și consistent ordonate, adevărata muncă a fost prealabil făcută. Or, el ar putea depinde de marea perceptibilitate impusă de activitatea sa și de legătura sensibilă cu orice ar sluji la completarea muncii sale. Simplul act al transcrierii este din punct de vedere estetic irelevant dacă nu este inclus total în formarea unei experiențe ce tinde spre completitudine. Chiar și compoziția proiectată mental și privată de materializarea fizică este publică în conținutul său semnificant atîta timp cît este concepută cu referire la un produs final perceptibil, și astfel aparține lumii întregi. Altfel ar fi doar o operație sau un vis trecător. Nevoia imperioasă de a exprima prin pictură calitățile percepute ale unui peisaj continuă cu cerința unui creion sau a unei pensule. Fără întruparea fizică a experienței rămîne însă incompletă; fiziologic și funcțional organele de simț sînt organe motorii și sînt conectate prin regula distribuției energiilor în corpul uman și nu doar anatomic cu alte organe motorii. Nu este un simplu accident lingvistic faptul că „muncă“, „clădire“, „construcție“ desemnează atît un proces cît și rezultatul său final. Fără încărcătură verbală, sensul substantivului rămîne „alb“.

Scriitor, compozitor, sculptor sau pictor pot re-trasa ceea ce anticipează prealabil. Ce nu satisface în etapa perceptuală a experienței, anticipativă, se poate relua de la capăt într-o oarecare măsură. Această revenire ulterioară nu este dobîndită frecvent în arhitectură, motiv pentru care există, poate, atîtea clădiri nereușite.

Arhitecții sînt nevoiți să-și completeze ideea înainte ca transpunerea ei într-un obiect complet pentru percepție să aibă loc. Nepriceperea de a construi simultan ideea și materializarea ei se impune astfel ca un handicap. Fără îndoială că arhitecții sînt obligați să-și construiască ideile în termeni ai

mediului de materializare și ai obiectului percepției finale, dacă nu lucrează mecanic sau din inerție. Probabil calitatea estetică a catedralelor medievale se datorează și faptului că acele construcții nu erau atât de dominate de planuri și specificări făcute în avans, ca acum. Planul — schița — crește odată cu clădirea. Dar chiar și un produs al Minervei dacă este artistic presupune o perioadă de gestație în care actele și percepția proiectate în imaginație interacționează și se modifică reciproc. Orice operă de artă urmează planul și matricea unei experiențe complexe, interpretându-l și resimțindu-l intens.

Nu este la îndemână să înțelegi de pe pozițiile receptorului și criticului legătura intimă a făpturii și trăirii, ca în cazul celui care execută. Trebuie să presupunem că receptorul doar preia ce fusese așezat în forma finită în loc să realizeze că această preluare implică gesturi comparabile cu cele ale oratorului. Dar receptarea nu înseamnă pasivitate. Ea este totodată un proces alcătuit dintr-o serie de acte responsabile care se acumulează în drumul spre împlinirea obiectivă. Altfel nu este receptare, ci simplă recogniție. Diferența dintre cele două este imensă. Recogniția este percepția sechestrată, oprită înainte de a avea o șansă de a se dezvolta liber. În recogniție este începutul unui act de percepție. Dar acestui început nu îi este permis să slujească la dezvoltarea unei percepții totale a lucrului identificat. Este oprită în punctul în care servește alte scopuri ; așa cum recunoaștem o persoană pe stradă pentru a o saluta sau pentru a o evita.

La nivelul recogniției ne întoarcem stereotip asupra schemelor formate anterior. Unele detalii sau compuneri de detalii servesc drept indiciu al unei identificări slabe, neizbutite. În recogniție este suficient să aplicăm această direcție falsă ca pe o matriță ; uneori în contact cu o ființă umană sîntem frapați de trăsături, poate caracteristici fizice, de care nu sîntem preveniți dinainte. Ne dăm seama că nu cunoaștem această persoană, nu o văzusem în vreun sens clar. Acum începem să o studiem și să o pătrundem. Percepția înlocuiește recogniția slabă, neîndemînică, superficială. Este un act de reconstrucție și conștiința lucrului (persoanei respective) devine proaspătă și vie. Acest act al înțelegerii implică o cooperare a elementelor motorii chiar și cînd rămîne implicită, ase-

meni cooperării dintre ideile considerate ca utile în realizarea unui nou tablou. Recogniția este prea superficială pentru a permite conștiinței vii să răsară. Nu există aici o rezistență suficientă între vechi și nou pentru a apăsa conștiința experienței avute. Chiar și un câine care latră și dă bucuros din coadă văzîndu-și stăpînul întors acasă este mult mai implicat în percepția sa decît o ființă umană care imaginează doar pînă la nivelul simplei recogniții.

Recogniția simplă este satisfăcută atunci cînd se atacează obiectului o marcă sau o etichetă specifică. Nu se implică astfel nici un amestec al organismului, nici o neliniște sau emoție interioară, pe cînd un act al percepției se desfășoară în valuri, se extinde gradual în întregul organism. Prin urmare nu există în percepție ceva de genul: văzut sau auzit *plus* emoție. Obiectul perceput este pătruns emoțional. Cînd o emoție abia apărută nu se infiltrează prin materialul perceput sau gîndit, ea este atît preliminară cît și patologică.

Faza estetică sau imaginată a experienței este puternic receptivă. Ea implică adandonul de sine, adaptarea. Dar flexibilitatea eu-lui este posibilă doar printr-o activitate pe cît de controlată pe atît de intensă, susținută. În multe din impacturile noastre cu ce ne înconjoară, cedăm; uneori din teamă, dacă nu din dorința de a ne proteja rezerva de energie; altele din preocupare pentru alte probleme, ca în cazul recogniției.

Percepția este un act al eliberării energiei în vederea receptării; și nu o conservare a acesteia. Pentru a străbate un subiect-materie trebuie să ne abandonăm în el. Cînd sîntem doar pasivi la o scenă, ea ne domină și din pricina absenței unei reacții de răspuns noi nu percepem, ceea ce de fapt ne posedase. Trebuie să ne însumăm energiile și să le ridicăm responsabil pentru a le face să penetreze sensurile obiectului receptat.

Oricine știe că sînt necesare aprofundări în domeniu pentru a ști să privești în microscop sau telescop și pentru a vedea un peisaj așa cum îl vede un geolog. Ideea că percepția estetică este o problemă de pus în ocazii deosebite este una din explicațiile declinului artei contemporane. Ochiul și aparatul vizual pot fi intacte. Obiectul — oricare ar fi — poate fi prezent fizic. Într-un sens minim, ultimul poate

fi chiar „văzut“. Îl poți privi, recunoaște și îi poți da denumiri corecte. Dar din lipsa unei interacțiuni continue între organismul ca tot și obiecte, acestea nu sînt percepute, în mod sigur nu sînt percepute estetic. Un grup de vizitatori purtați printr-o galerie de tablouri de către un ghid, cu atenția îndreptată ici și colo, pînă la un anumit punct, nu percepe, doar printr-un accident se poate întîlni un dram de interes în înțelegerea unui tablou de dragul subiectului atît de veridic transpus.

Pentru a percepe, un receptor trebuie să creeze propria experiență. Și creația sa trebuie să includă relații comparabile cu cele pe care le-a folosit producătorul original. Ele nu sînt aceleași în sens literar. Dar cu receptorul — la fel ca și cu artistul — trebuie să se petreacă o ordonare a elementelor întregului cuprinse în formă, nu în detalii, aceeași cu procesul organizării pe care creatorul operei l-a experimentat. Fără un act de re-creare, obiectul nu este perceput ca obiect de artă. Artistul selectează, simplifică, clarifică, prescurtează și condensează în funcție de scopul său. Receptorul trebuie să treacă dincolo de toate acestea și să parcurgă toate aceste operații în funcție de punctul său de vedere. În ambele cazuri are loc un act al abstracției în sensul literal, anume o adunare, o însumare a detaliilor și particularităților fizice resimțite ca un tot al experienței. Este o muncă făcută de pe partea receptorului. Cel prea leneș, prea superficial sau conservator, încremenit în convenții ale muncii sale nu va vedea și nici nu va auzi. Aprecierea lui va rămîne un amestec de rămășițe de la învățarea conformă a normelor de admirare convențională și de stimuli emoționali confuzi, genuini.

Considerațiile prezentate implică atît unitatea cît și diferențierea dintre o experiență anume în sensul ei pregnant și experiența estetică. Creatorul deține calitatea estetică; altfel materialul său nu va fi încheșat într-o singură experiență coerentă. Este imposibil să dirijezi într-o experiență vitală practicul, emoționalul și mentalul și să așezi proprietățile, însușirile unuia în defavoarea caracteristicilor celuilalt. Faza emoțională reunește părțile într-un singur tot; mentalul doar numește faptul că experiența are un conținut; „practicul“ indică faptul că organismul interacționează cu evenimente și obiecte care îl înconjoară. Cea mai elaborată investigație filo-

sofică sau științifică și cea mai ambițioasă acțiune economică sau politică are, atunci cînd componentele ei diferite constituie o experiență integrală, calitate estetică, pentru că atunci părțile ei diferite sînt conectate între ele și nu se succed pur și simplu. Și părțile — dincolo de conectarea lor prin experiență — se mișcă spre o împlinire și o închidere, nu doar o epuizare, anihilare în timp. Această finalizare, mai mult nu staționează în conștiință pentru ca acțiunea să aibă loc. Ea este anticipată pe tot parcursul ei și este în mod recurent trăită cu o intensitate particulară.

Fără îndoială, datorită interesului și scopului care le inițiază și controlează, experiențele în chestiune sînt în mod dominant intelectuale sau practice, mai mult decît estetice. Într-o experiență intelectuală concluzia are valoare în sine. Ea poate fi extrasă cu *adevăr* și poate fi folosită în propriul ansamblu independent, ca factor sau ghid în alte cercetări. În opera de artă nu există asemenea depozit de suficiență de sine. Terminusul este semnificativ nu atît în sine cît ca integrare a părților, și nu deține o altă formă de existență. O piesă de teatru sau un roman nu constă în replica finală, chiar dacă personajele sînt menite să trăiască pînă la adînci bătrînețe. Într-o experiență estetică distinctă, caracteristici subînțelese în alte tipuri de experiență devin explicite, dominante, cele subordonate devin cele directoare, mai exact, acele caracteristici în virtutea cărora experiența este o experiență *crume*, completă și integrală, de sine stătătoare.

În fiecare experiență integrală există formă pentru că există organizare dinamică. Numesc această organizare dinamică deoarece solicită timp pînă se desăvîrșește și pentru că ea este o creștere. Avem aici de-a face cu un început — o incubatie —, o dezvoltare și o împlinire finală. Materialul este interiorizat și prelucrat prin interacțiune cu aceea organizare de bază a experienței anterioare care compune gîndirea artistului. Incubația e corectă pînă ce imaginarul este adus la lumină și redat perceptibil ca parte a lumii înconjurătoare. O experiență estetică poate fi epuizată la repezeală, într-un singur moment, numai în sensul că un climax al procesului lung de interiorizare poate izbucni într-o mișcare neprevăzută care șterge totul în calea sa, astfel încît orice altceva se uită. Ceea ce distinge o experiență estetică este conversiunea rezistenței și

tensiunilor, a excitărilor care, în sine, sînt înclinații spre diversiune într-o mișcare către finalul totalizator și dătător de satisfacții.

O experiență ca respirația este un ritm al preluării și eliberării. Succesiunea se punctează și se transformă în ritm prin existența intervalelor, perioadelor în care o fază se continuă iar alta se pregătește. William James a comparat just cursul unei experiențe conștiente cu zborurile și popasurile alternative ale unei păsări. Înălțările și popasurile sînt în mod intim conectate între ele; nu sînt prea multe ridicări fără rost urmate de un număr egal de opriri fără rost. Fiecare „loc de popas“ într-o experiență este o pregătire în care se absorb și se adaptează consecințele actelor trecute și doar dacă făptuirea nu este rodul unui capriciu sau al rutinei, fiecare gest duce cu sine un conținut care fusese extras și reținut. Precum în avangarda unei armate, toate acumulările sînt periodice consolidate și totdeauna așezate spre o perspectivă a ceea ce urmează să fie făcut. Dacă ne mișcăm prea rapid, ne îndepărtăm de fondurile primare de cunoștințe acumulate și experiența este superficială, slabă și confuză. Dacă grăbim prea mult timp după ce am acumulat o valoare netă, experiența se destramă din inaniție.

Forma unui tot este în acest fel prezentă în fiecare element al său. Împlinirea, Desăvîrșirea, Încheierea sînt funcții continue, nu simple fonduri fixate într-un singur loc. Un gravor, un pictor sau un scriitor se află într-un proces de completare în fiecare etapă a muncii sale. Trebuie să rețină la fiecare pas și să evalueze ceea ce s-a petrecut înainte ca tot și cu referire la un tot ce urmează să apară. Altfel nu găsim consistență și siguranță în actele sale succesive. Scriile de fapte în ritmul experienței conferă varietate și dinamicitate, ele salvează creația de la monotonie și reluări inutile. Previțiunile sînt elemente corespondente în ritm și ele conferă unitate, tot ele evită lipsa de sens a simplelor succesiuni de stimuli. Un obiect este în mod peculiar și exclusiv estetic, cuprinzînd încîntarea specifică unei percepții estetice atunci cînd factorii determinanți pentru o experiență *anume* sînt ridicați mult deasupra pragului percepției și devin expliciti în numele propriilor împliniri.

3. EDMUND HUSSERL – Notă introductivă

Intemeietor al orientării fenomenologice, considerat, pe bună dreptate, unul dintre cei mai de seamă filosofi contemporani, Edmund Husserl (1859—1938) este cunoscut prin lucrări de referință pentru creația teoretico-filosofică și pentru reconstrucția modernă în logică, metodologie, filosofia științei și epistemologia științelor umane în genere. Între scrierile mai importante: *Filosofia aritmeticii* (Philosophie der Arithmetik, 1891); *Cercetări logice* (Logische Untersuchungen, 2 vol. 1900—1901); *Filosofia ca știință riguroasă* (Philosophie als strenge Wissenschaft, 1910—11); *Ideile unei fenomenologii pure și ale unei filosofii fenomenologice* (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, vol. I 1913, vol. I—II în: *Husserliana*, IV—V, 1952); *Logică formală și logică transcendențială* (Formale und transzendentale Logik, 1929); *Meditații cartesiene* (Cartesiansche Meditationen, 1931, în: *Husserliana* I, 1950); *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială* (Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, 1936; complet în: *Husserliana* VI, 1957). Menționăm că în forma: *Husserliana. E. Husserl Gesammelte Werke* au apărut 28 de volume, cuprinzând și o parte din manuscrisele (cca. 50.000 de pagini) rămase de la Husserl; editarea continuă. Cercetarea acestei opere constituie o dominantă în preocupările teoretico-metodologice contemporane (Vezi: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, EDP, 1980, p. 179—226; Al. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, Editura Politică, 1979; Al. Boboc, *Fenomenologia astăzi*, în „Revista de filosofie“, nr. 6, 1981; A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 111—124).

De fapt, literatura asupra lui Husserl și a mișcării fenomenologice este imensă : Bibliografiile cvasicomplete au apărut în 1939, 1965 și, mai ales, în 1980 : *E. Husserl and His Critics : An International Bibliography (1894—1979)*, ed. by F. Lapointe (Philosophy Documentation Center, Ohio), 351 p. (cuprinzînd peste 3.800 de titluri ?). Seria de volume „Phänomenologische Forschungen“ (începînd din 1975, a ajuns, în 1989, la vol. 23), ca și „Analecta Husserliana“, cuprind numeroase studii asupra operei lui Husserl și a mișcării fenomenologice. Se adaugă la acestea cele peste 110 volume din seria „Phänomenologica“ (începînd din 1958). Pentru informare : P. Janssen, *Edmund Husserl* (K. Alber, 1976) ; *E. Husserl und die phänomenologische Bewegung* (K. Alber, Freiburg München, 1988, cuprinde și un tablou al mișcării fenomenologice și o amplă bibliografie). Căci e vorba de o adevărată mișcare filosofică sub semnul fenomenologiei lui Husserl, care, așa cum precizează Werner Marx (vol. menționat, p. 6), a conceput fenomenologia ca o „filosofie de lucru“.

Fără a încerca aici o prezentare, menționăm doar următoarele : a) Husserl a elaborat, în primul rînd, o metodă de lucru, operațională în procesul asimilării teoretice a problemelor științei moderne și al reconstrucției moderne în logică, metodologie și teoria științei, în ontologie, axiologie ș.a. ; b) axată pe conceperea conștiinței, cunoașterii și a lumii sub dimensiunea intenționalității (orientare către „obiect“, orizont, deschidere), metoda fenomenologică oferă condițiile unei pleoarii pentru filosofie ca valoare teoretică autonomă, opunîndu-se reducționismului pozitivist (asimilarea demersului teoretico-filosofic în cel științific, conceput numai sub semnul exactității și al formalizării) sau iraționalist și antiraționalist (supralicîtarea unor factori extraționali în conceperea cunoașterii) ; c) modelul fenomenologic al metodei conduce spre o concepere unitară, dialectică a subiectului și obiectului, propunînd concepte cu valoare operațională în redarea mecanismului concret al cunoașterii, acțiunii și creației umane ; d) metoda fenomenologică devine astfel un model complementar spiritului științific modern ; e) în dialogul cu fenomenologia are loc, așa cum o arată demersurile mai recente ale unor

autorii de prestigiu, un efectiv schimb de valori, îndeosebi în regîndirea problematicii logicii, metodologiei, a dialecticii și istorismului.

Pentru a pune în atenție semnificația istorică și actualitatea metodei fenomenologice elaborată de Husserl, trebuie să subliniem ideea unei unități între Husserl-gînditorul și „*fenomenul-Husserl*“, dintre opera logică și teoretico-filosofică a lui Husserl și proiecția ei ca „*program filosofic*“ și stil de gîndire (cel fenomenologic) cu acțiune de durată în istoria științei și a cugetării. În centrul atenției a stat metoda „*reducției fenomenologice*“ în raporturile ei cu dialectica, hermeneutica și analiza logică, într-o delimitare care a semnalat elementele de complementaritate dintre modelele metodologice amintite, precum și locul și rolul fenomenologiei în regîndirea problematicii statutului filosofiei și al raporturilor dintre aceasta și științe. Miezul problemei îl constituie următoarele: Husserl propune ideea de „*filosofie ca știință riguroasă*“, adică delimitarea prin *reducție* a ceea ce este *Wissen* (cunoaștere ca valoare) în orice știință (în orice formă a științificității), nu printr-o *metodă rațională* de deducere a *principiilor*, ci prin descoperirea acestora, grație *geniului* cercetătorului, în însăși structura și organizarea științei. În alți termeni, Husserl a oferit o metodă de lucru operațională în multiple planuri ale analizei și explicării creației (științifice, artistice, filosofice, s.a.), întrucît a pus în evidență căile pe care se poate ajunge nu la ceea ce sînt acestea, ci la valoarea lor de cunoaștere (valoarea teoretică). În concordanță cu acest gînd metodologic, *rationalitatea* însăși este sesizată „*dincoace*“ de așa-numitele *principii raționale*, în cîmpul a ceea ce este formă a universalității (valoarea și sensul) în fiecare domeniu al creației umane. Astfel, modernitatea însăși scapă de închiderea în *raționalism* și tolerează pluralitatea perspectivelor în așezarea valorică a ceea ce este *rațional* (cu sens) în orice stadiu nou al reconstrucției unui domeniu, adică *modernizarea*.

Al. B.

E. HUSSERL

3.1. POSTFAȚĂ ¹ (1930) LA :

IDEI PENTRU O FENOMENOLOGIE PURĂ ȘI O FILOSOFIE FENOMENOLOGICĂ OBSERVAȚIE PREALABILĂ

În ansamblu, filele următoare oferă textul dezvoltărilor explicative pe care le-am adăugat ca Postfață, la ediția engleză (aflată într-o perspectivă apropiată) ² a „Ideilor” mele. Întrucât mă pronunț asupra neînțelegerilor care au ascuns sensul veritabil al fenomenologiei transcendentele elaborată de mine, textul nu poate să nu fie de folos și cititorului german al acestei scrieri (publicată numai ca fragment al unui mare întreg). Stăpîniți de deprinderile de cugetare ale tradiției filosofice, trecem cu vederea peste modalitatea, după metodă și domeniu de activitate, radical nouă a acestei fenomenologii. Nu se înțelege astfel cituși de puțin revendicarea ei dominantă de a

¹ Nachwort zu den „Ideen I“, text publicat pentru prima dată în „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, vol. 11, 1930, Niemeyer, Halle a.d. Saale. Traducerea de față redă celebrul *Nachwort* după : HUSSERLIANA, EDMUND HUSSERL, GESAMMELTE WERKE, BAND V : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, DRITTES BUCH : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von MARLY BIEMEL, DEN HAAG, MARTINUS NIJHOFF, 1952, p. 138—162. Pe lângă notele traducătorului, reținem precizările mai importante din *Textkritischer Anhang* la vol. menționat și, bineînțeles, din textul tradus aci.

Traducere : ALEXANDRU BOBOC.

² Ediția engleză a *primei cărți* a „Ideilor” a apărut în 1931 în traducerea lui W. R. GIBSON (Nota ed.).

fi deschis mai întâi calea și în principiul ei de a fi pășit către un travaliu lucid, condus în spiritul celei mai radicale științificității, spirit prin care toate problemele imaginabile ale filosofiei pot să ajungă treptat la formularea și soluționarea lor originară.

Desigur, nu este de luat în considerație aci situația filosofiei germane (deosebită mult de a celei engleze), cu filosofia vieții ce se luptă pentru predominare, cu noua ei antropologie și filosofie a „existenței“. Nu sînt de luat în considerare, în sfîrșit, reproșurile de «intelectualism» sau «raționalism» aduse de acestea fenomenologiei mele și expunerii foarte îndea-proape corelată cu aceasta a conceptului de filosofie. Toc-mai în acest concept eu am restituit ideea cea mai originară de filosofie, care, începînd cu prima ei formulare expresă de către Platon, se află la baza filosofiei și științei noastre europene și circumscrie pentru ea o temă imperisabilă. De fapt, după ideea ei, filosofia valorează pentru mine ca știință universală și în sensul cel mai radical «riguroasă». Ca atare ea este știință din fundamentare ultimă sau, ceea ce este același lucru, din responsabilitatea autonomă (Selbstverantwortung) ultimă, în care, deci, nici o responsabilitate de sine predicativă sau prepredicativă nu se fundează ca domeniu cognitiv indiscutabil. Aceasta este, îmi permit să afirm, o *Idee* care, așa cum o arată expunerea reflexivă ce urmează, este de realizat numai în forma valabilităților relative, temporare și într-un proces istoric infinit — așa cum și în fapt și este de realizat. Potrivit originii ei istorice, ideea dăinuie în științele noastre pozitive, oricît de puțin ar fi satsfăcută în virtutea acesteia modalitatea fundamentării lor. După cum este cunoscut, în cea mai recentă dezvoltare au rezultat pentru ele destule dificultăți și totodată s-a pregătit un scepticism care amenință să discrediteze marele proiect al unei științe riguroase ca atare și, în genere, al unei filosofii ca știință riguroasă. Pentru a considera intențional o filosofie, a indica posibilitatea realizării ei și în loc de a ceda pripit acestui scepticism, îmi pare mai corect, și totodată ca marca sarcină a epocii noastre, să realizăm o reflecție (Besinnung) radicală. În modalitate hotărîtoare și dătătoare de roade aceasta are loc numai prin configurarea metodei reinterogării (Rückfrage) asupra premizelor imaginabile ultime ale cunoașterii. Reinterogarea conduce

înainte de toate la ființa subiectivă universală și la viața care este presupusă deja ca preștiințifică în orice teoretizare, iar de aci — și acesta este pasul cel mai *hotărîtor* — la «subiectivitatea transcendențială» (numită astfel cu vechiul termen, însă cu un nou sens), lăcașul conferirii de sens și al adevărării de ființare. «Filosofie ca știință riguroasă», chiar ca fondatoare în mod universal și absolut, nu poate să fie dată înainte de a fi făcut din nou și cu seriozitatea cea mai radicală o încercare de fundamentare efectivă a ei ; adică, în astfel de convingere, știința fenomenologică rezultată de aci, anume cea a unui nou început, gândită cu aceeași seriozitate. Nu pot să intru aci în detalii cu privire la o confruntare mai îndeaproape cu orientările contemporane opuse care, în contrast cu totul exterior cu filosofia mea fenomenologică, vor să distingă între știință riguroasă și filosofie. Aș vrea numai să o spun în mod expres că tuturor obiecțiilor ridicate pe asemenea laturi — a intelectualismului, a împotmolirii demersului meu metodic în unilateralitate abstractă, cea în genere și principal a neapropierii de subiectivitatea originar-concretă, practic-acțională și de problemele așa-numitei «existențe», adică problemele metafizice — nu le pot conferi nici un fel de justificare. Toate acestea se bazează pe neînțelegeri, în cele din urmă pe neînțelegerea faptului că fenomenologia mea se resemnifică la un nivel a cărui depășire și constituie întregul ei sens ; sau, în alți termeni, pe neînțelegerea modalității principal noi a «reducției fenomenologice» și astfel și cea a ridicării de la subiectivitatea mundană (a omului) la «subiectivitatea transcendențială» ; căci se rămîne la o antropologic, fie aceasta empirică sau apriorică, care, după concepția mea, nu atinge cîtuși de puțin domeniul filosofic specific antropologic care, considerată din punct de vedere al filosofiei, înseamnă o cădere în «antropologismul ei ca transcendențial», resp. în «psihologism». Pentru a explica aceasta în amănunt ar fi nevoie însă de un studiu special. În rest, mă mențin la vechia mea convingere, anume că în faptul științei la critică se poate ajunge mai puțin decît la un travaliu efectiv, care rezistă pînă la urmă, oricît ar fi de greșit înțeles și oricum s-ar fi argumentat în legătură cu el. Ceea ce relatează «Ideile» constituie — pe cît sînt eu deja convins — o piesă de început a unui travaliu pe care între timp m-am

străduit neîncetat să-l duc mai departe. O carte³ ce se află în lucru, și care va apărea probabil la începutul anului viitor, va dovedi tuturor celor ce, în această perioadă de irascibilitate, au timp pentru teorii etalate obiectiv atât de greu și atât de chibzuit, că o fenomenologie transcendentă în sensul inițiat de mine cuprinde de fapt orizontul universal de probleme ale filosofiei și are pregătită pentru aceasta însăși metodică; căci astfel ea are efectiv în domeniul propriu toate problemele ce sînt de ridicat pornind de la omul concret, inclusiv pe cele așa numite metafizice, în măsura în care ele au în genere un sens posibil, pe care, firește, numai această fenomenologie este chemată să le dea forma originară și să le delimiteze în mod critic.

1

„Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică“, din care a apărut numai un prim volum⁴, fac tentativa de fundamentare a unei științe noi, deși pregătită prin întregul mers al dezvoltării filosofice de la Descartes încoace, care se referă la un nou *cîmp al experienței*, propriu numai ei, anume cel al «subiectivității transcendente». Aci însă subiectivitate transcendentă nu înseamnă un produs al construcției speculative; împreună cu trăirile, capacitățile, realizările (*Leistungen*) ei transcendente, ea constituie un domeniu absolut aparte al experienței directe, chiar dacă al uneia, din motive esențiale, rămasă pînă acum inaccesibilă. În sens teoretic, și mai întîi descriptiv, experiența transcendentă este posibilă numai într-o schimbare radicală a acelei atitudini (*Einstellung*) în care decurge experiența naturală, mundană (*weltliche*), o schimbare de atitudine care, ca metodă de acces la sfera transcendent-fenomenologică, se cheamă «reducție fenomenologică».

Ca știință empirică a faptelor de experiență ale acestui cîmp al experienței, fenomenologia transcendentă nu este fundamentată în acest volum. Faptele care se oferă servesc

³ Husserl trimite la *Meditațiile cartesiene*, care au apărut în 1931 în traducere franceză la A. Colin și a căror primă publicare în textul ȕial a avut loc la Martinius Nijhoff, Haga, ca primul volum al *Operele complete*, în îngrijirea prof. S. Strasser (Nota red.).

⁴ Ediția de față redă prima oară textul complet al „Ideilor“.

numai ca exemple — după ceea ce este universal, așa cum servesc ca simple exemple grupele de numere factice intuitive ale tablei de calcul, pentru a înțelege ceva în genul 2, 3, 4... în genere în pură universalitate, numerele pure în genere și, raportate la ele, propozițiile matematice, esențele matematice. În acest volum este vorba astfel despre o știință «apriorică» (una orientată eidetic asupra universalului originar-intuitiv), care, ca pură posibilitate doar, se ocupă de câmpul factic al experienței subiectivității transcendentele și trăirile sale factice, pune pe aceeași treaptă oricare dintre posibilitățile intuitive pure transformate și astfel pune în afară ca «A priori» al ei structura esențială inaccesibilă ce străbate prin toate transformările libere ale subiectivității transcendentele. Deoarece reducția la transcendental și totodată, mai departe, reducția la eidos constituie metoda de acces la câmpul de lucru al noii științe, rezultă (și aceasta este de afirmat dinainte cu tărie) că începutul propriu al inaugurării sistemice a acestei științe se află în capitolele care se ocupă de reducțiile indicate aci. Numai pornind de aci, și urmînd pas cu pas dovezile, cititorul, care merge împreună cu noi, poate să judece dacă aci este elaborat sau nu ceva cu totul nou — elaborat și nu construit, creat și descris pornind efectiv de la intuiția universală a esenței.

În această carte, reducția eidetică este restrînsă numai la domeniul «descripției» eidetice, adică la domeniul structurilor sesizabile nemijlocit ale subiectivității transcendentele. Căci acest domeniu constituie în sine deja o infinitate sistematic închisă de proprietăți esențiale. Se renunță astfel la introducerea sistematică, eventual dobîndită prin deducție logică, a cunoștințelor (Erkenntnisse) transcendentele. Chiar și sfera descriptivă se limitează la un nivel mai ușor accesibil; rămîne exclusă problematica temporizării (Zeitigung) sferei imanente a timpului (Vezi în acest sens lucrarea mea *Prelegeri asupra conștiinței interne a timpului* din anul 1905, apărută în vol. IX, „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung“). Pentru volumul al doilea au fost rezervate problemele Eului, problemele personalității, precum și problema transcendentă a «intropatiei» («Einfühlung»⁵). Descripția

⁵ Aceste cercetări au fost publicate pentru prima dată în vol. IV al *Operele complete* (Nota red.).

eidetică constituie una (însă nu unica) dintre distincțiile întregului stil al acestei noi științe apriorice față de științele matematice. Acestea din urmă sînt științe «deductive», ceea ce înseamnă că în stilul lor teoretico-științific prevalează cunoașterea deductivă mediată, de necomparat în raport cu toate deducțiile fondatoare axiomatice nemijlocit. În acest caz, o infinitate de deducții se bazează pe cîteva axiome. În ceea ce privește sfera transcendentă, avem însă o infinitate de cunoașteri care se află înaintea oricărei deducții și ale căror mijlociri (mijlociri de implicație intențională) nu au de-a face cu deducția; tocmai pentru că sînt intuitive, ele se susțin oricărei simbolici metodice-constructive.

2

Să ne mai așteptăm acum și la încă o neînțelegere ce survine adeseori. Dacă, așa cum încă de la început s-a spus, oarecum semnificativ, că, după concepția (ce urmează să se fundamenteze în părțile anunțate ale lucrării) autorului, orice filosofie în mod radical-științifică se reazemă pe fundamentul fenomenologiei, iar dacă, într-un sens larg, prin aceasta ea este «filosofie fenomenologică» nu urmează că ar exista filosofia în genere și numai o știință apriorică? Punctul de vedere a acestui volum, cel al unei științe a unei subiectivități transcendente de esență eidetică, nu implică mai puțin și părerea că prin aceasta ar fi efectuată chiar o știință a subiectivității transcendente faptice. Chiar referirea la științele matematice ar trebui să prevadă și contrariul, anume științele factuale corespunzătoare pentru instrumentele lor logice. Căci știință despre fapte în sens riguros, știință cu adevărat rațională a naturii a fost posibilă numai pe baza formării de sine stătătoare a unei matematici pure a naturii. În felul acesta, știința despre posibilitățile pure trebuie să premerge totdeauna științei despre realitățile faptice și să indice direcția acestora în forma logicii lor concrete. Dacă și demnitatea realizărilor sistemului aprioricului transcendentă este una mai ridicată, atunci la fel va fi și pentru filosofia transcendentă.

Mari dificultăți, care țin de natura lucrurilor însă, pricinuieste în genere înțelegerea, sau cel puțin buna cunoaștere, a deosebirii dintre fenomenologia transcendentă și cea «descriptivă» sau, cum se spune iarăși uneori, psihologia «fenomenologică». Aceasta i-a condus la neînțelegeri chiar și pe unii cercetători care se socotesc ca aparținând direcției fenomenologice. Ne îngăduim aci câteva explicații clarificatoare utile. Schimbarea de atitudine, care în această scriere se cheamă reducte fenomenologică (acum am spune-o mai clar : reducție transcendent-fenomenologică), o efectueiez eu, cel care filosofeză într-un anumit fel, pornind de la atitudinea naturală, în care eu mă aflu înainte de toate ca Eu în sensul obișnuit, ca această persoană umană, trăind printre alții în lume. Ca psiholog îmi iau în genere ca temă această ființă și viață în modalitatea unui «Eu», adică omul în sens «psihic». În orientarea pură în interior (Innenwendung), urmînd exclusiv așa-numita «experiență internă» (mai exact experiența de sine și «intropatia») și dînd la o parte toate chestiunile psiho-fizice referitoare la corporalitatea umană, dobîndesc o cunoaștere originară și pur descriptivă a vieții sufletești, așa cum este ea în sine însăși, cea mai originară, deoarece aci mă percep numai potrivit mie însumi. Dacă, așa cum se întîmplă adesea, numesc descrierile care se leagă în mod fidel și pur de datele intuiției, descrieri fenomenologice, atunci, ca intuiție a ceea ce este esențial psihicului, se naște, cu totul pe terenul intuiției interne, o «psihologie fenomenologică». În realitate, în spiritul metodei veritabile (despre care după aceea va mai fi încă vorba) sînt date aci nu numai descrieri clasificatoare și tipizante sărăcăcioase, ci o mare știință de sine stătătoare ; aceasta cu toate că propriu-zis abia atunci cînd — așa cum și este posibil aci — acestei sfere interne a intuiției nu i se impune scopul unei științe despre stări de lucruri faplice, ci este vorba de cel al unei științe după structurile invariante proprii ale unui suflet, ale unei comunități de viață sufletească, adică după aprioricul ei.

Numai dacă se efectuează aceea reducția transcendent-fenomenologică, acca răsturnare a atitudinii naturale și intern-psihologice, prin care ea devine transcendentă, subi-

ectivitatea psihologică uită astfel tocmai ceea ce îi dă valabilitatea unui real dat anticipat în experiența naivă, uită sensul ființării sufletului unui corp existent în natura spațio-temporală prezumată anterior. Căci prin *epoché* fenomenologică, natura, împreună cu corpul și sufletul, lumea în genere ca întreg a ceea ce există pentru mine în mod naiv și simplu, își pierde valabilitatea ei de ființare.

Așa cum am arătat deja cu totul clar, acum este de o importanță decisivă să știm ce înseamnă această *epoché*, această punere în afară-de-efectuare (das Ausser-Vollzug-Setzen) a credinței privitoare la lumea experienței; de asemenea, ce fel de înțelegere teoretică este posibilă numai prin «subiectivitatea pură». Pe de o parte sint excluse toate judecățile despre lume care se bazează pe experiența naturală, cele ce sint date anticipat ca existente și indiscutabile, și cu aceasta și toate științele pozitive, care se bazează necondiționat pe experiența mundan-naturală luată ca o sursă de confirmare. Bineînțeles, între ele se situează și psihologia. Pe de altă parte, prin această *epoché* privirea devine liberă pentru fenomenul universal: lumea conștiinței pură ca atare: pur conștientă ca viață a conștiinței ce se scurge atât de fărâșit, în speță ca cea care apare «originaliter» în experiențele «concordante» multiple; în astfel de conexiuni caracterizate conform conștiinței ca «ființînd real», poate însă să se întîmple în cazuri particulare (și numai particulare) cu acest caracter de «aparență reală» să se schimbe brusc în «aparență neînșelătoare». Fenomenologul face din acest fenomen universal «lumea care lîncează pentru mine» (și atunci și «ființînd pentru noi») cîmpul întregului său teoretic, cel al unui nou tip de experiență teoretică și de cercetare experimentală. Acesta se lasă călăuzit de „fenomenul pur“, luat așa cum se oferă el în atitudinea fenomenologică în mod consecvent activă și se deschide privirii un domeniu infinit de ființare, absolut autonom și închis în sine: cel al subiectivității pure sau transcendente. Prin aceasta toate întîmplările obișnuite, accesibile altă dată în atitudinea naturală, sînt înlocuite prin fenomene pure sau transcendente corespunzătoare, tocmai acelea în care mundanul «este» pur și simplu pentru el, adică valabil ca ființînd și eventual ca verificat.

De îndată ce a fost clarificată această reducere, se înțelege și cum ea privește în mod cu totul radical subiectul psi-

hologic al experienței interne și chiar această experiență, adică propriul meu Eu, cel al unui fenomenolog oarecare. Înăuntrul cîmpului meu de fenomene transcendentele nu mai sînt Eu-uman în accepție teoretică, nici obiect real înăuntrul lumii valabilă pentru mine ca ființînd, ci sînt în mod exclusiv în poziția de subiect pentru această lume, iar ea însăși este în postura de conștientă pentru mine într-un fel sau altul, ca ceea ce-mi apare într-un fel sau altul, presupusă, apreciată, valorizată ș.a., adică nu altfel decît alte moduri ale posesiei mele conștiente și ale «conținuturilor» ei, certitudinea ei de ființare ținînd întrutotul de «fenomen».

Considerat astfel, nici ca, cel puțin, ființînd ca mundan de-asupra lumii și a Eului-uman, fenomenologul, împreună cu toate descripțiile sale transcendentele, este, totuși, eul său, asupra căruia el se pronunță ca existînd; acesta însă este acum Eul transcendental, adică Eul ca absolut existent în sine și pentru sine «înainte» de orice ființare mundană, care parvine la valabilitate existențială în primul rînd în el. Este evident totodată că, nesocotind transformarea de sens care privește întreg conținutul psihologic-fenomenologic al sufletului, tocmai acest conținut este cel care devine transcendental-fenomenologic, după cum, invers, acesta din urmă, în revenirea la atitudinea psihologică-naturală, revine la psihologic. Această corespondență trebuie să se mențină și atunci cînd, înaintea oricărui interes privind formarea unei științe psihologice, cu deosebire a unei psihologii «descriptive» sau «fenomenologice», pornind de la o motivație filosofică, se instituie o fenomenologie transcendentală; deci, atunci cînd, prin reducție fenomenologică este pus nemijlocit în atenție Eul transcendental și este luat drept temă a unei descrieri transcendente. În felul acesta, există în genere o curioasă paralelă între o psihologie fenomenologică realizată corect și o fenomenologie transcendentală. Fiecărei constatări eidetice, ca și uneia empirice pe de o parte, trebuie să-i corespundă pe partea opusă o paralelă. Unul și același conținut teoretic, care în atitudinea naturală este luat ca psihologie (ca o știință pozitivă referitoare la lumea dată anterior, o știință cu totul nefilosofică) este pe de altă parte «același» conținut în atitudinea transcendentală, în consecință înțeles ca fenomenologie transcendentală, adică o știință filosofică. Ea

dobindește chiar rangul unei științe filosofice fundamentale, calitate în care tratează descriptiv domeniul transcendențial, care de aici încolo rămâne domeniu exclusiv al oricărei cunoașteri filosofice.

Deoarece aceasta trebuie resimțită ca o gravă pretenție, rezultă de aci de fapt și principalele dificultăți de înțelegere; căci o asemenea «nuanță», care rezultă dintr-o simplă schimbare de opoziție, trebuie să aibă o importanță hotărâtoare, chiar și pentru o filosofie veritabilă. Întreaga semnificație a acestei «nuanțe» poate deveni evidentă numai printr-o radicală înțelegere de sine a celui ce filosofează; și aceasta atît în privința scopului pe care el îl urmărește inițial sub denumirea de filosofie, cît și în măsura în care, ca știință «pozitivă» el trebuie să vrea în principal un altul (ein Anderes), adică altceva decît ceea ce cunoaște bine teoretic prin experiența lumii date. În această înțelegere de sine (Selbstverständlichkeit), dacă ea este realizată cu adevărat radical și consecvent, își află originea o motivație necesară ce constrînge Eul reflexiv să se concentreze asupra acelei subiectivități aparte, care, în întreaga sa experiență natural-mundănă reală și posibilă este în cele din urmă Eul care cunoaște, și, în continuare, cel care, într-un anumit fel activ, este prin aceasta și sub raport științific cunoscător, premergător chiar oricărei cunoașteri naturale de sine a unui «Eu-acestom-în-lume-ce percep, gîndesc-acționez». Cu alte cuvinte, de aci izvoarește, ca o cerință absolută, inversiunea (Umstellung) fenomenologică, și cu aceasta filosofia în genere poate să-și așeze intenția ei proprie pe domeniul în sine primordial al experienței, și astfel să înceapă ca atare. Filosofia poate să înceapă și poate în genere să aibă influență mai departe în întreaga înfăptuire filosofică numai ca știință în sensul atitudinii transcendențial-fenomenologice. Toamă de aceea, fenomenologia apriorică descriptivă (care în aceste «Idei» este luată în lucru efectiv), este cea care tratează nemijlocit domeniul transcendențial, este în sine «filosofie primă», cea a începutului. Numai dacă această motivație, care are nevoie de o explicare foarte precisă și pătrunzătoare, a devenit o concepție plină de viață și necesară, va deveni atunci clar că «nuanțarea», ce apărea la început ca ciudată, care conduce de la o psihologie pură a interiorității

ții la fenomenologia transcendențială, este cea care decide asupra ființei și ne-ființei unei filosofii — a unei filosofii care, în științificitatea ei radicală, indică ce anume, în sensul ei propriu, reclamă să fie fundamentat pornind de la cea din urmă responsabilitate de sine (*Selbstverantwortung*), precum și care domenii, care metode. Abia pornind de la astfel de înțelegere de sine devine inteligibil și sensul cel mai adânc, radical al psihologismului, — anume cel al psihologismului *transcendental*, sensul pur al filosofiei rătăcirii care ruinează, filosofie care vrea să se bazeze pe antropologie, resp. pe psihologie, pe știința pozitivă despre om, resp. despre viața sufletească umană. Nu se schimbă nimic în această rătăcire dacă, după procedeul nostru, se perfecționează și psihologia pură a interiorității ca știință apriorică. Și atunci rămâne știință pozitivă și poate să fundeze numai știință «pozitivă» sau «dogmatică», nu însă filosofie.

4

Pentru a dovedi în mod absolut clar și argumentat o atare motivație, care împinge către pozitivitatea naturală a vieții și a științei și face necesară răsturnarea (*Umstellung*) transcendențială, adică reducția fenomenologică, în reflecțiile mele mai vechi am bătătorit multe dintre diferitele căi posibile. Căci sint de detașat căi către începutul unei filosofii serioase, căi ce trebuie să fie aprofundate în conștiință reflexivă, prin aceasta ținând ca atare chiar de un început, în măsura, desigur, în care un asemenea început poate fi înțeles numai de începătorul ce-și dă el însuși sens. Pentru fiecare din aceste căi, care are ca domeniu de ființare afirmat «de la sine înțeles» (nu însă ca interogată după această ființă) lumea experienței, ieșirea din atitudinea naturală-naivă este, bineînțeles, necesară. În scrierea de față (*Cartea I. diviziunea 2, cap. 2*) am ales, așa cum mi se părea pe atunci, tocmai ceea ce este cel mai important. Ieșirea de care e vorba decurge mai întâi egologic, ca o conștiință de sine ce se menține în domeniul intuiției pure intern-psihologice sau, cum s-ar mai putea spune, ca una «fenomenologică» în sensul psihologic obișnuit. În cele din urmă ea merge pînă acolo încît eu, cel care îmi dau aci sens, am convingerea că

la orientarea consecvent exclusivă a experienței către ceea ce este pur interior sesizabil, către ceea ce îmi e «accesibil» fenomenologic am o existență proprie coerentă închisă în ea însăși.

De aceasta țin și orice experiență reală și posibilă, prin care lumea obiectivă este prezentă pentru mine, împreună cu toate confirmările de experiență în care ea se verifică pentru mine; aceasta cu toate că științificește nu are valabilitate de existență reflectată. Include însă în sine și aperccepțiile specifice, prin care eu mă consider pentru mine însumi un om cu corp și suflet ce trăiește printre ceilalți oameni în lumea conștiință de mine ca înconjurătoare și împreună cu care conviețuiește în lume, este absorbit sau desprins de ea, activând-o sau tratind-o teoretic ș.a.. Gîndindu-mă mai departe în felul acesta, devin de-acum și interiorul a ceea ce este presupus în mod absolut ca ființa mea proprie fenomenologic închisă în sine, devin Eu, cel ce sint, care conferă ființei lumii despre care cîteodată vorbesc valabilitate existențială. Pentru mine ea este; mai mult, ea este ceea ce este pentru mine numai întrucît dobîndește sens și valabilitate verificabilă de la propria mea viață pură și de la viața care se relevă în mine a celorlalți. Ca această ființă proprie instituită în mod absolut, ca infinitul cîmp deschis al datelor (Gegebenheiten) fenomenologice pure, eu sint «Eu transcendental»: instituirea (Setzung) absolută înseamnă că nu mai am ca anticipat un «dat» sau nu mai am în valabilitate, ca fiindînd pur și simplu, lumea, ei, de-acîi înainte, dat exclusiv (dat pornind de la noua mea atitudine) este Eul meu pur, ca cel ce ființează în sine și cel ce face în sine experiența lumii, cel ce verifică ș.a.

5

În acest studiu rezultă, cu o curajoasă consecvență (care nu privește pe oricine) idealismul transcendental-fenomenologic, aflat în strictă opoziție față de oricare idealism psihologic. În capitolul menționat, expunerea suferă, o recunosc, de unele imperfecțiuni. Cu toate că în veritabila ei esență este inatacabilă, expunerii îi lipsește tocmai ceea ce se referă la fundamentarea acestui idealism, anume explicita luare de poziție față de problema solipsismului transcendental, resp. față de intersubiectivitatea transcendentală, față de relaționarea

esențială a lumii obiective valabilă pentru mine cu ceilalți care valorează pentru mine. Completarea trebuia s-o aducă al doilea volum⁶, conceput odată cu primul, volum pe care pe atunci speram să pot să-l livrez curînd⁷. Scandalul pe care l-a angajat acest idealism și așa-zisul său solipsism a îngreunat mult primirea lucrării, ca și cum unica ei esență ar consta oarecum în această schiță: era vorba însă numai de o cale de motivare, anume de a dobîndi, pornind de la problema posibilității cunoașterii obiective, recunoașterea necesară că sensul propriu al acestei probleme conduce înapoi la Eul pur ce ființează în sine și pentru sine; mai mult, că acesta, ca premisă a cunoașterii lumii, nu poate rămîne presupus ca existent mundan și că el, prin reducere transcendențială, prin epoché privind ființa pentru mine a lumii, trebuie să fie adus la puritatea transcendențială. Aș fi făcut mai bine, poate, fără schimbarea conexiunii esențiale a expunerii, să las deschisă decizia definitivă pentru idealismul transcendențial și să evidențiez numai că aci căile gîndirii, de importanță filosofică hotărîtoare (anume căile ce împing către un «idealism») rezultă în mod necesar și trebuie aprofundate în mod necondiționat; pentru aceasta trebuia însă neapărat să se asigure domeniul subiectivității transcendentale. Nu omit însă a preciza aci că, în privința idealismului transcendențial-fenomenologic, eu nu am retractat absolut nimic; mai mult, acum, ca și mai înainte, consider ca principal lipsită de sens orice formă a realismului filosofic obișnuit, și nu mai puțin a fiecărui idealism, față de care, în argumentările sale, realismul se situează în opoziție, pe care «îl respinge». La o înțelegere mai profundă a expunerii mele, obiecția de solipsism nu ar fi trebuit să fie ridicată ca obiecție împotriva idealismului filosofic, ci numai ca obiecție împotriva imperfecțiunii expu-

⁶ Vol. IV al *Operele complete* (Nota red.).

⁷ Într-un prim proiect, teoria mea transcendențială a intropatiei, resp. reducția ființării umane în comunitatea mundană la intersubiectivitatea transcendențială, o oferisem deja în *Prelegerile de la Göttingen* din semestrul 1910/10. Vezi descrierile amănunțite în diviziunea V-a a «Meditațiilor carteziene», care au apărut peste puțin timp (Textul german de bază se află în vol. I al *Operele complete* — Nota red.). O scurtă precizare a desfășurării acestor descrieri eforă lucrarea mea «Logica formală și logica transcendențială», 1929, & 96 (Jahrbuch Bd. X. und separat)

nerii mele. Nu trebuie astfel să se treacă cu vederea esențialul modului de filosofare, căruia în această carte trebuie să-i fie deschisă o traiectorie: în opoziție cu gândirea bogată în prezumții, care are ca premise lumea și știința, și cu deosebire obișnuite de cugetare metodice, rezultate din întreaga tradiție științifică, aci se activează un radicalism al autonomiei cunoașterii în care totul și fiecare dat prezumtiv (Vorgebene) ca de la sine înțeles este socotit ca lipsit de valabilitate; se revine astfel la faptul că el (radicalismul) este deja implicit presupus de oricare premise, oricare interogare și răspuns și este prin aceasta în mod necesar totdeauna și nemijlocit cel dintâi-în-sine (An-sich-Erstes). Ca Cel-d'ntâi, acesta parvine la o instituire (Setzung) liberă și expresă și chiar într-o evidență care premerge oricăror evidente imaginabile, pe care le poartă în mod implicit. Cu toate că abia o dată cu reducția fenomenologică, care urmărește să transpună acest radicalism în travaliu conștient începe propriu-zis travaliul productiv de filosofare, întreaga semnificare pregătitoare este realizată totuși deja în acest spirit. Deși încă neconștient, această semnificare este una fenomenologică. În aceasta se află cauza pentru care ea este un fragment al conștiinței de sine pure, care indică faptele evidente cele mai originare; de asemenea, dacă în ele ea aduce la orizont contururile idealismului (deși imperfect), ea nu este cîtusi de puțin una dintre discuțiile obișnuite între idealism și realism și nu poate să fie afectată de acestea prin nici un fel de obiecții. Ceea ce a fost indicat aci drept conexiuni fenomenologice esențiale și motivații în direcția unui «idealism» stăruie și în toate eventualele îmbunătățiri și întregiri necesare; cumva așa după cum realitatea lanțurilor de munți și riuri continuă să existe cea pe care a văzut-o cu adevărat și a descris-o primul explorator, cu toate îmbunătățirile și completările pe care, în descrierile lor, le vor efectua exploratorii de mai târziu. Primul început, preliminarea unei noi clarorări a problemei transcendente (care ar trebui să servească acelui scop motivațional simplu) trebuie astfel neapărat să fie luat după conținutul său fenomenologic veritabil și după ceea ce, pornind de aci, este schițat în necesitatea sa obiectivă și pentru sensul adevărat al unei ființe obiective numai subiectiv cognoscibilă.

În rest, fenomenologia transcendențială nu este o teorie, prezentă pentru a răspunde pur și simplu la problema istorică a idealismului, ci ea este o știință fundamentală în sine și absolut de sine stătătoare, ba chiar unica știință absolut de sine stătătoare. Lucrurile stau astfel încît numai ea, consecvent dusă mai departe (așa cum pentru înțelegere este evident deja în capitolul atît de important de concluzii al cărții) conduce la «probleme constitutive» și teorii care cuprind toate obiectele imaginabile pe care le putem întîlni vreodată — adică întreaga lume reală, afirmată împreună cu toate categoriile ei obiectuale, și totodată toate lumile «ideale» — și le face inteligibile ca și corelate transcendente. În privința aceasta, ținem să precizăm : idealismul transcendențial-fenomenologic nu este o teză și o teorie filosofică particulară între altele, ci, ca știință concretă, fenomenologia transcendențială este în sine, chiar și dacă nu s-a spus nici un cuvînt asupra idealismului, însuși *idealismul universal* realizat ca știință. Prin propriul ei sens, ca știință transcendențială, ea îl arată în fiecare dintre domeniile ei constitutive în speță.

Este însă acum de asemenea necesar să clarificăm deosebirea fundamentală dintre idealismul transcendențial și cel care a fost combătut de realism — ca opusul său în *exclusivitate*. Înainte de toate : idealismul fenomenologic nu tăgăduiește existența faptică a lumii reale (și în primul rînd a naturii), ca și cum ar socoti că ea ar fi o aparență, căreia gîndirea naturală și pozitiv-științifică, deși inobservabil, i s-ar supune. Unica lui sarcină și prestare este să clarifice sensul acestei lumi, exact sensul în care ea pentru ficcare este valabilă ca fiindînd real, cu drept cuvînt ca valorînd. Că lumea există, că ea este dată în experiența care o conexează neconținut într-un consens universal ca univers existent, este pe deplin neîndoielnic. Cu totul altceva este însă să înțelegem acest caracter neîndoielnic care susține viața și știința pozitivă și să clarifice fundamentul lor de drept. În privința aceasta, după dezvoltările din textele «Ideilor», există ceva cu totul fundamental sub raport filosofic, anume că mersul neconținut al experienței în această formă de universală unanimitate este o simplă prezumție, chiar una legitim valabilă ; de asemenea — că după aceasta, nonexistența lumii rămîne mereu posibilă, pe cînd pînă aici și acum ea este unanim acceptată ca reală.

Rezultatul elucidării fenomenologice a sensului modurilor de ființare ale lumii reale și ale unei lumi reale imaginabile este că numai subiectivitatea transcendentă are sensul existențial al ființei absolute și că numai ea este «irelativă» (adică relativă numai la ea însăși), pe cînd lumea reală, care există, fără îndoială, are o relativitate potrivit subiectivității transcendente; acesta deoarece ca existentă ea își poate afla sensul numai ca o configurație de sens intențională a subiectivității transcendente. Numai în privința aceasta viața naturală și posesia naturală a lumii de către ea este mărginită, însă pentru aceasta nu și supusă cumva unei înșelătorii; dăinuind în «naturalitatea» sa, ea nu are motive să treacă în atitudinea transcendentă, adică să realizeze conștiința de sine prin intermediul reducției fenomenologice. Căci totul își dobîndește sensul deplin numai dacă dezvoltarea fenomenologică a Ego-ului transcendent este dusă atît de departe încît experiența închisă în el a subiectelor luate împreună (Mitsubjekten) și-a dobîndit reducția la experiența transcendentă; atunci cînd se indică «subiectivitatea transcendentă» ca dat al existenței transcendente pentru tot ceea ce are conștiință de sine nu înseamnă numai: Eu ca Eu-însumi transcendent, concret în propria mea viață transcendentă conștientă, ci înseamnă în plus și: comunitatea subiectelor (Mitsubjekte) care se legitimează ca transcendente în viața mea transcendentă în comunitatea noastră (Wir-Gemeinschaft), care se legitimează de asemenea ca transcendentală. Intersubiectivitatea transcendentă este astfel aceea în care lumea reală se constituie ca obiectivă, ca pentru «fiecăre». Lumea reală are acest sens, fie că avem despre aceasta o cunoștință explicită, fie că nu o avem. Cum am putea însă să avem această cunoaștere înainte de reducția fenomenologică, care, înainte de toate, aduce în privirea care sesizează subiectivitatea transcendentă însăși, ca pe o ființă absolut-universală? Atîta timp cît se cunoaște numai subiectivitatea psihologică, și aceasta este pusă ca absolută, astfel încît se vrea a înțelege lumea ca simplu corelat al ei, idealismul este nonsens absolut (widersinnig), este idealism psihologic — acela pe care îl combate la fel de lipsitul de sens realism. Este cu totul ușor acum să ne raportăm la cei care dobîndiseră deja accesul la subiectivitatea transcendentă veritabilă; căci

primii mari idealişti ai secolului 18, *Berkley*, *Hume* pe de o parte, *Leibniz* pe de altă parte, depăşiseră de fapt deja sfera psihologică în sens real-naturalist. Deoarece contrastul dintre subiectivitatea psihologică şi cea transcendenală a rămas însă neclarificat, iar senzualismul englez dominant sau naturalismul nu au putut să facă inteligibilă înfăptuirea rezultată, anume constituirea realului ca una intenţională, sens şi fiinţă adevărată pentru subiectivitatea mea transcendenală, atunci pentru epoca ce a urmat a rămas în curs şi disputa nefecundă şi nefilosofică dintre idealism şi realism, dispută care se mişcă pe teren naturalist; a rămas, de asemenea, dominantă interpretarea insuficientă a sensului pe care marii idealişti l-au intenţionat de fapt, ce-i drept însă, aşa cum s-a spus, fără ca ei să poată reliefa, pentru ei şi pentru alţii, distincţia radicală a acestui sens, ca unul transcendenală în opoziţie cu cel psihologic.

Noile publicaţii pe care le-am început în ultimii ani (primii de la aceste «Idei»), vor aduce ample dezvoltări, clarificări, întregiri a ceea ce fusese deja început în «Cercetări logice» (1900/01) şi apoi în aceste «Idei», astfel încât pretenţia de a fi pus în mişcare începutul necesar al unei filosofii «care se va putea înfăţişa ca ştiinţă» să nu fie privită cumva ca o autoiluzionare. În orice caz, cine nu a speculat decenii de-a rândul asupra unei noi Atlantide, ci a colindat efectiv în regiunile sălbatice nădeschise şi a pus la cale o primă cultivare, nu se va lăsa nicicum indus în eroare de lipsa de sprijin a geografilor, care apreciază expunerile după obişnuinţele lor de experienţă şi cugetare, însă se şi dispensează, prin aceasta, de efortul de a întreprinde o călătorie la noile pământuri.

6

Aci însă încă un punct are nevoie de câteva observaţii. Astfel, printre aceia care dau la o parte reducţia fenomenologică ca pe o curiozitate irelevantă filosofic — prin care, fireşte, anulează întregul sens al operei şi al fenomenologiei mele, rămânând din ea numai o psihologie a priori — se ajunge adesea la părerea că, după sensul ei, această psihologie a rămăşiţelor se identifică cu psihologia intenţionalităţii a lui *Franz Brentano*. Cu toate că îmi amintesc cu aşa de mare

venerație și recunoștință de genialul meu dascăl, și oricât de mult aş vedea o mare descoperire în transformarea conceptului scolastic de intenționalitate într-un concept descriptiv de bază al psihologiei, singurul prin care fenomenologia a fost posibilă, trebuie totuși să deosebim între psihologia pură în sensul meu, implicit conținută în fenomenologia transcendentă, și psihologia lui Brentano. Ceea ce e valabil și despre «psihognosia» sa, care se limitează la descrierea pură în domeniul experienței interne. Firește, așa cum s-a întâmplat adesea în contemporaneitate, dacă orice cercetare psihologică care se menține în cadrele «experienței interne» se numește fenomenologică, și toate asemenea cercetări strinse laolaltă vorbesc despre o psihologie fenomenologică, atunci ea este psihologie «fenomenologică». Făcînd abstracție de nume, aceasta ne duce în mod firesc înapoi la *John Locke* și școala sa pînă la *John Stuart Mill*. Se poate spune atunci că «Tratatul» lui *D. Hume* este primul proiect sistematic al unei fenomenologii pure, cu toate că nu eidetică și că — îndeosebi primul volum al acestui tratat — este primul proiect al unei fenomenologii compacte a cunoașterii. E drept că denumirea humeistă de psihologie ascunde faptul neobservat că *Hume* nu a fost nicidecum un psiholog în sensul obișnuit, că *Tratatul* său este mai mult o fenomenologie realmente «transcendentă», deși una inversată în mod senzualist. La fel ca marele său precursor *Berkeley*, el a fost considerat, și a acționat totuși, numai ca psiholog. În felul acesta, prin eliminarea tuturor chestiunilor transcendente trebuie să luăm în considerație aci numai această școală «fenomenologică» în ansamblu. Pentru ea, pentru psihologia ei este caracteristică înțelegerea care se anunță în metafora *lockeană* «whitepaper», a sufletului pur ca un complex sau amalgam de date care coexistă și se succed temporal, decurgînd parțial după reguli proprii, parțial după reguli psiho-fizice. Psihologia *descriptivă* avea astfel de deosebit în mod clasificatoriu modurile fundamentale ale acestor «date sensibile», date ale «experienței interne», precum și formele elementare de bază ale complexelor lor. Psihologia *explicativă* (analitică) ar avea atunci de căutat regulile de formare și transformare cauzală, la fel ca știința naturii, și chiar cu o metodă analogă. Pentru cei care trăiesc în obișnuințele de gîndire ale științei naturii pare cu

totul firese ca ființa sufletească, respectiv viața sufletească să fie considerată ca o curgere de evenimente similare naturii într-un evasi-spațiu al conștiinței. Principial vorbind, aci nu se distinge nicicum dacă datele psihice sînt adunate laolaltă cu grămezile de nisip, deși după legi empirice, sau dacă se consideră ca părți ale unui întreg, care, în virtutea necesității empirice sau a celei apriorice, pot să apară numai ca astfel de părți singulare, mai întii cumva în întregul conștiinței legată ea însăși de o formă solidă de totalitate. Cu alte cuvinte, psihologia atomistă, precum și cea gestaltistă rămîn în același sens principial al «naturalismului psihologic» (care se definește în sensul celor spuse mai sus), care, luînd în considerație formula de «simț intern», se poate numi «senzualism». Evident, atunci și psihologia intenționalității a lui Brentano rămîne în acest naturalism moștenit, cu toate că reformat, întrucît a introdus ca un concept descriptiv universal de bază în psihologie pe cel de intenționalitate.

Ceea ce iese la iveală ca esențial nou în fenomenologia orientată transcendentă, și totodată și pentru psihologia descriptivă, și ceea ce astfel schimbă complet întreaga înfățișare a acestei psihologii, întreaga ei metodă, pozițiile concrete ale scopului ei, este concepția după care o descriere concretă a sferei conștiinței ca o sferă închisă a intenționalității (ea este dat concret numai în acest fel) are un cu totul alt sens decît descrierea naturii, anume a științelor descriptive ale naturii premodelate ca atare. O descriere concretă a trăirilor conștiinței, cele ale percepției, amintirii, judecării predicative, iubirii, acțiunii ș.a., reclamă în mod necesar și descrierea obiectelor conștiente («intenționale») în acele trăiri «ca atare», adică așa cum aparțin ele însele inseparabil unei anumite trăiri ca vizatul obiectual (sensul obiectual) al acesteia. În continuare, este de luat în considerație și sinteza intențională descriptivă, după care, în viziune psihologică internă pură, unul și același obiect intențional este ca atare un indice ideal pentru o multiplicitate de modalități ale conștiinței coordonate ferm lui, modalități al căror specific se potrivește cu felul tipic de a fi al obiectului intențional. Nu este suficient să spunem că fiecare conștiință este conștiință-despre, și atunci modurile de conștiință tipic diferite sînt de deosebit cumva ca în clasificarea lui *Brentano* (pe care nu pot să o aprob) în clase de

«reprezentări», de «judecăți», de «fenomene de iubire și ură», ci trebuie să ne referim la categoriile de «obiecte» diferite, dar ca atare ale conștiinței posibile pure, și să ne reîntoarcem cu interogarea la configurațiile esențiale care leagă «multiplicitățile» posibile, prin care, în sinteza descriptivă se realizează însăși conștiința idealității unui obiect ce corespunde categoriei acestora. Unul și același «obiect pur și simplu» străbate ca vizat prin aceste multiplicități. În sinteză el este conștient ca acela care, în modalitățile de apariție descriptiv foarte diferite, în modalitățile datului ca atare, modurile temporizării (Zeitigung), ale luării de atitudine a cului ș.a., precum și în trăirile descriptiv tot mereu diferite poate deveni și este conștient; toate acestea însă într-o modalitate tipică, una care esențialmente (a priori) îi aparține numai lui. Numai un Cel dintii (ein Erstes) care exprimă puțin este indiciul pentru faptul că fiecare obiect este când reprezentat, când apreciat sau iubit ș.a. Rezultă de aci teoria discutată în încheierea cărții în atitudinea transcendențială — anume: tema universală a descoperirii «constituirii» fenomenologice a obiectului, gândită numai ca o reprojectare asupra atitudinii psihologic-naturale.

Din păcate, sublinierea necesară a deosebirii dintre subiectivitatea transcendențială și cea psihologică, adică explicația repetată că fenomenologia transcendențială nu este cu totul psihologie, nici chiar psihologie fenomenologică, a avut o așa de mare înfrîurire asupra celor mai mari psihologi de profesie încât nu au observat reforma radicală dusă la capăt în fenomenologia transcendențială. Ei au tălmăcit afirmațiile mele în așa fel încât pe ei ca psihologi nici nu i-a interesat această fenomenologie transcendențială din «Ideile» mele. Nici măcar puținii care au observat ceva foarte relevant psihologic și au căutat să-l facă accesibil nu au sesizat sensul deplin și nici întreaga însemnătate a unei fenomenologii intenționale și constitutive. Ei nu au văzut că aci, în opoziție cu psihologia naturalistă exterioară, își află pentru prima dată și expresia și realizarea o psihologie în care viața sufletească devine inteligibilă în esența sa cea mai proprie, originar intuitivă; ei nu au observat nici că această esență intuitivă constă în constituirea, în tot mai mare măsură, și care se originează mereu din nou, a configurațiilor de sens în moduri de valabilitate

existențială, pe scurt în sistemul efectuărilor intenționale, prin care «sînt prezente» («da sînd») ca existente pentru Eu obiecte de cele mai diferite grade, pînă la cele ale unei lumi obiective. Psihologia pură a intenționalității, psihologia veritabilă a intenționalității (care, firește, este în cele din urmă o psihologie a intersubiectivității pure) se destăinuie cu totul ca fenomenologie constitutivă a atitudinii naturale. Dacă replem finalizarea transcendențial-filosofică în cea psihologică, atunci calea de la «Cercetări logice» la «Idei» este calea de la revelarea incomplet clarificată și delimitată a scopului (Aufgabe) pînă la perfecționarea îndemînării (Kunst) de a interoga subiectivitatea conștientă însăși, nestingherită de prejudecățile naturaliste și de a o explicita ca fiind de sine stătătoare, pornind de la ea însăși, de la propria ei esență. Începutul necesar îl constituie autointerogarea (Selbstbefragung) propriiei conștiințe, a mea, a psihologului, chiar mergînd cu interogarea orbește ca «fir călăuzitor» de la sensul obiectual la modalitățile sale de a fi dat la diferite nivele, de pildă ale orientărilor spațio-temporale, perspectivelor ș.a., iar pe de altă parte ridicîndu-ne la noesele correlative specifice eiului. Cu toate acestea, în primul volum al «Ideilor» nu ne-am apucat de interogarea (das Befragen) privind euitatea (Echtheit) specifică. De altfel, nu fără temei reforma psihologică pășește mai întîi ca un implicat ascuns al unei reforme transcendente. Căci numai constrîngerea printr-un radicalism extrem în clarificarea modului în care în viața conștiinței stau laolaltă cunoașterea însăși și obiectul, constrîngere fundată în problema transcendențială, filosofică a condus cu necesitate la o fenomenologie universală și concretă a conștiinței, care este primordial orientată pornind de la obiectul intențional. În raport cu atitudinea psihologică-naturală este de la sine înțeles atunci că o psihologie intențională are un cu totul alt sens decît cea de tradiție *lockeană*, însă și altul decît cea a școlii lui Brentano. Nici A. V. *Meinong*, deși în scrierile sale apărute după lucrarea mea «Cercetări logice» se apropie, în dezvoltările de amănunt, de acestea, nu este nicidecum de exceptat aci; el rămîne legat de școala lui Brentano, resp. de psihologismul naturalist al tradiției *lockeene*, de altfel, ca și întreaga psihologie a epocii moderne, pe care contemporaneitatea nu a exclus-o.

Scrierea de față, ca una ce tratează filosofic, nu are totuși drept temă o reformă psihologică ; aceasta deși în angajarea pozitivității nu putea să fie lipsită cu totul de schițarea unei psihologii intenționale ca atare. De altfel, și ca una filosofică, ea are o tematică delimitată. Căci ea vrea să valorizeze doar ca o încercare — rezultată prin decenii de reflecție orientată exclusiv în acest scop — de a declanșa începutul radical al unei filosofii, care, repet formula kantiană, «se va putea înfățișa ca știință». Idealul filosofului de a realiza cândva o logică, o etică și o metafizică sistematic încheiate, pe care el, pornind de la o înțelegere ce impunea oricui putea oricând să-l justifice în fața sa și al altora — la acest ideal autorul, de timpuriu și pînă astăzi, a trebuit să renunțe. Fără vreun motiv anume, a fost și a rămas pentru el neîndoielnică această concepție, anume că o filosofie nu poate să înceapă de-a dreptul naiv, deci nu așa ca în științele pozitive, care se sprijină pe domeniul presupus ca de la sine înțeles existent al experienței lumii. Că lucrurile se petrec astfel, rezultă din faptul că ele toate au probleme proprii lor de fundamentare, paradoxurile lor, pe care pot să le trateze numai printr-o teorie a cunoașterii aflată pe cale și realizată abia mai târziu. Tocmai de aceea, științele pozitive sînt nefilozofice, nu sînt științe care se justifică prin fundamente de cunoaștere ultime, absolute. O filosofie cu temeiuri problematice, cu paradoxuri, care s-ar baza pe neclaritatea conceptelor de bază, nu este o filosofie ca atare, își contrazice sensul ca filosofie. Filosofia se poate înrădăcina numai într-o radicală reflecție asupra sensului și posibilității proiectului ei. Prin aceasta filosofia trebuie înainte de toate să-și apropie spontan domeniul experienței pure propriu în mod absolut ei, apoi să creeze spontan conceptele originare, adecvate acestui domeniu, și astfel să progreseze în genere în metoda ei corectă. Atunci n-o să mai producă nici un fel de concepte problematice neclare și nici paradoxuri. Faptul că filosofia a fost lipsită cu totul de asemenea conștiință radicală și chiar reală, că s-a trecut cu vederea peste dificultățile neliniștitoare ale unui veritabil început sau chiar s-a considerat că s-a terminat repede cu el, a dus la situația că am avut și avem multe și tot mai noi «sisteme» sau «orientări» filosofice, însă nu o filosofie, care stă totuși ca idee la baza tuturor filosofiilor presupuse. Filo-

safia care se înfățișează în realizare nu este o știință relativ imperfectă, în genul unei desfășurări care se perfectează continuu. În sensul ei ca filosofie se află un radicalism al fundamentării, o reducere la lipsa absolută de premise, o metodă de bază prin care filosoful începător își asigură el însuși un domeniu absolut, ca premisă de luat ca absolută în toate premisele considerate sub formula «de la sine înțeles». Tocmai acest fapt trebuie însă să fie clarificat mai întâi și descoperit după obligativitatea sa absolută. Că aceste reflecții s-au împletit strâns tot mai mult în mersul înainte și în cele din urmă conduc la o întreagă știință, la o știință a începutului, a unei filosofii «prime», că din domeniul radical al acesteia își trag originea toate disciplinele filosofice, chiar fundamentele tuturor științelor în genere — acest fapt trebuia să rămână ascuns, deși lipsea radicalismul fără de care filosofia în genere nu poate să fie, nici măcar să înceapă. Numai cu presupuziții ale pozitivității, începutul filosofic veritabil trebuie să se piardă în începutul naiv. Proiectelor filosofice ale tradiției le lipsea astfel o impresionabilitate pentru temeinicia (seriozitatea, Ernst) începutului și astfel le lipsea însăși seriozitatea și esențialul: domeniul specific filosofic originar ce se dobândește spontan și cu aceasta și acel caracter autohton sau autenticitatea radicală, singura care face posibilă filosofia adevărată. Asemenea convingeri ale autorului s-au întărit necontenit în munca neîntreruptă, în evidența rezultatelor fundamentate unul după altul în mod progresiv. Dacă practic a trebuit să-și determine idealul năzuinței sale filosofice prin cel al unui începător propriu-zis, atunci a ajuns astfel la certitudinea deplină că cel puțin pentru sine trebuie să se considere la vârsta unui începător *adevărat*. Aproape că ar putea să spere — dacă i s-ar fi dăruit vârsta lui Matusalem — că ar putea încă să devină filosof. El a urmărit mai departe problemele care reies din începutul unei fenomenologii descriptive (începutul începutului) și pot să fie expuse concret (pentru el însuși) în fragmente instructive. De îndată ce s-a descoperit orizontul universal de lucru al unei filosofii fenomenologice după așa-numitele structuri geografice fundamentale, s-au elucidat straturile esențiale de probleme și metodele corespunzătoare. Autorul vede atunci, așternută în fața sa țara infinit deschisă a adevăratei filosofii, «țara iubită», pe care,

ca deja temeinic cultivată, el însuși nu o va mai apuca. Se poate zîmbi ironic la aceste speranțe, însă oricum trebuie să se vadă dacă nu avem cumva un temei în fragmentele ce se află aci ca fenomenologie care începe. Autorul ar fi bucuros ca urmașii să preia aceste începuturi, să le dezvolte neîncetat mai departe, dar să și îmbunătățească vizibilele lor imperfecțiuni. Căci la începuturi științifice nu sînt, totuși, de evitat imperfecțiunile.

După toate cele spuse rezultă că această scriere nu va putea să ajute nimănui decît dacă este deja sigur de filosofia sa și de metoda sa filosofică, dacă nu a cunoscut astfel îndoiala celui care a întîlnit nefericirea de a fi îndrăgostit de filosofie și încă se află în situația unui începător în fața alegerii în confuzia filosofiilor, dîndu-și seama că nu ar fi ca atare în stare de o alegere; aceasta întrucît nici una dintre aceste filosofii nu a manifestat preocupare pentru desprinderea de premise (*Voraussetzungslosigkeit*) și nu a izvorit din radicalismul responsabilității de sine autonome, pe care filosofia îl reclamă. S-a schimbat ceva în acest sens în contemporaneitate? Cine crede că se bizuie pe ~~fat~~atosul rodnic al experienței în sens obișnuit sau pe psihologia experimentală sau fiziologică sau pe logica și matematica tot mai îmbunătățite ș.a. și că prin aceasta ar putea dobîndi premise filosofice, acela nu poate să aibă prea multă sensibilitate pentru această carte, mai cu seamă dacă, prea cuprins de scepticismul științific al epocii noastre, a încetat să prețuiască scopul unei filosofii ca știință riguroasă în genere. El nu va putea să angajeze ca atare interesul intensiv și, pentru a-l întreține bine, strădania și timpul pe care le reclamă înțelegerea ulterioară a unui drum al începutului, așa cum l-am schițat mai sus. Numai cel care se luptă el însuși pentru începutul unei filosofii se va comporta în aceasta astfel deoarece trebuie să-și spună: *tua res agitur*.

E. HUSSERL

3.2. CRIZA OMENIRII EUROPENE ȘI FILOSOFIA ¹

M-aș încumeta în această conferință să redeștept interesul pentru tema atât de mult discutată a crizei europene, mai exact să dezvolt ideea istorico-filosofică (sau sensul teleologic) de omenire europeană. Întrucît prin aceasta arăt tocmai funcția esențială ce poate fi asumată de către filosofie și ramificațiile ei, precum și de către științele noastre, atunci criza europeană dobîndește și ea o nouă elucidare.

Să pornim de la un fapt bine cunoscut, de la deosebirea dintre medicina naturalist-științifică și așa numita «terapeutică naturală». În timp ce în viața poporului aceasta din urmă corespunde în genere empiriei naive și tradiției, medicina naturalist-științifică folosește înțelegerea împrumutată de la științe pur teoretice, cele ale corpului uman, înainte de toate anatomia și fiziologia. La rîndul lor, acestea se sprijină pe științele explicative de bază ale naturii în genere, pe fizică și chimie.

Să ne îndreptăm privirea de la corpul uman către spiritualitatea umană — tema așa numitelor științe ale spiritului. În ele interesul teoretic duce în mod exclusiv la oameni ca

¹ Conferință sub titlul „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“ (Filosofia în criza omenirii europene) prezentată în Uniunea Culturală din Viena la 7 mai 1935 (*Nota ed.*). Textul de față traduce: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (Criza umanității europene, cum s-a încetățenit traducerea, deși mai corect ar fi: Criza omenirii [sau a omului] european), publicat în 1953 în: *Husserliana*, VI (Hrsg. von W. BIEMEL) în cadrul unor „Ergänzende Texte“ la celebra *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Traducerea urmează ed. 2-a din 1962 a vol. VI *Husserliana*, p. 314—348.

Traducere și note redacționale: ALEXANDRU BOBOC.

persoane și corelativ la viața și realizările personale. Ca eu și noi, viața personală ia o formă comunitară, este o viață într-un orizont al comunității. Aceasta chiar în comunitățile diferitelor configurații simple sau complexe, ca familia, națiunea, supernațiunea. Aci *viața* nu are un sens fiziologic, este o viață acționată de scopuri, care angajează creații spirituale, în sensul cel mai larg — creatoare de cultură în unitatea unei istoricități. Toate acestea constituie tema diferitelor științe ale spiritului. Este evident că diferența dintre prosperitate deplină și degenerare, deci, așa cum s-ar putea spune, dintre sănătate și boală, este valabilă și pentru comunități, pentru popoare și state. Prin urmare, nu poate lipsi întrebarea: cum se face că nu s-a ajuns deloc în această privință la o medicină științifică, una a națiunilor, și a comunităților supranaționale? Națiunile europene sînt bolnave, Europa însăși se află, se spune, într-o criză. Ceva în genul terapiei naturale nu lipsește însă cu totul de aci. Într-un fel sîntem chiar inundați de un torent de propuneri de reformă totodată naive și exaltate. De ce însă, în ciuda puternicei lor dezvoltări, științele spiritului refuză să dețină rolul pe care științele naturii îl exercită în mod excelent în sfera lor?

Oricine este familiarizat cu spiritul științelor moderne va găsi fără ezitare un răspuns. Măreția științelor naturii constă în faptul că ele nu se mulțumesc cu o empirie de ordin intuitiv, deoarece pentru ele orice descriere a naturii vrea să fie numai un stadiu metodologic tranzitoriu către o explicare exactă, în cele din urmă de ordin fizico-chimic. Ele consideră că științele «pur descriptive» ne leagă de finitudinile lumii înconjurătoare terestre. Știința matematic-exactă a naturii însă cuprinde cu metodele ei infinitățile sub aspectul realității lor, precum și posibilitățile reale, mundane. Ea interpretează datul intuitiv ca aparență relativă pur subiectivă și caută să cerceteze suprasubiectivul (natura „obiectivă“) însăși, degajînd printr-o aproximație sistematică aspectele lui absolut-universale, fie acestea elemente sau legi. Prin aceasta ea învață să explice toate realitățile concrete date în mod prealabil intuitive, fie ele oameni, animale «sau» corpuri cerești, explicînd prin existentul ultim, adică anticipînd aparențele date efectiv

în fiecare clipă pornind de la posibilități viitoare și de la probabilități ce depășesc în amploare și precizie orice empirie mărginită la intuiție. Consecința perfecționării științelor exacte în epoca modernă a constituit-o o veritabilă revoluție în stăpânirea naturii prin tehnică.

Din rațiuni ce țin de fondul lucrurilor, starea metodologică în științele spiritului este din păcate cu totul diferită. Ordinea spiritului uman este fundată în *physis*-ul uman, fiecare viață sufletească umană particulară fiind fundată în corporalitate, cu și orice comunitate în corpurile oamenilor individuali care sînt membri ai acestei comunități. Dacă trebuie să fie deci posibilă și pentru fenomenele științelor spiritului o explicare realmente exactă, și în mod corelativ o practică științifică de întindere asemănătoare celei din sfera naturii, atunci savanții de această specialitate n-ar trebui să considere spiritul ca spirit, ci să se reîntoarcă la suportul corporal, desfășurînd explicații exacte cu ajutorul fizicii și chimiei. Deja în privința omului individual, și cu atât mai îndreptățit a marilor comunități istorice, acest proiect eșuează însă (și în privința aceasta nu se poate schimba nimic, oricare ar fi timpul mai lung sau mai scurt) prin complicarea cercetărilor necesare psiho-fizic exacte. Dacă lumea ar fi o construcție din două așa-zise sfere de realitate la fel de îndreptățite, natură și spirit, niciuna dependentă de alta metodologic și faptic, atunci situația ar fi cu totul alta. Numai că natura constituie deja prin ea însăși o lume închisă; numai ea este de cercetat în știința naturii într-o deplină consecvență ca natură ca atare, făcînd abstracție de orice spiritual. Pe de altă parte, vice-versa, pentru specialistul interesat în mod pur de spirit o asemenea abstracție consecventă a naturii nu conduce la o „lume“ închisă în sine, una conexată în mod pur spiritual, care, ca paralelă științei naturii, ar putea deveni tema unei științe pure și universale a spiritului. Căci spiritualitatea animală, cea a „sufletelor“ uman și animal, la care duce în cele din urmă orice spiritualitate obișnuită, este fundată cauzal într-o modalitate aparte în corporalitate. Se înțelege astfel că teoreticianul interesat în mod pur de spiritualul ca atare nu poate depăși stadiul descrierii, al unei istorii a spiritului, ci rămîne înlănțuit în realitățile

finite de ordin intuitiv. Orice exemplu⁹ arată, de pildă, că un istoric nu poate să se ocupe de istoria greacă veche fără geografia fizică a Greciei antice, nu se poate ocupa de arhitectura ei fără a lua în considerare latura corporală a edificiilor etc., etc.. Faptele par pe de-a-ntregul lămuritoare.

Ce ar fi însă dacă întreaga modalitate de gândire ce se anunță în această prezentare s-ar baza pe prejudecăți nefaste și și-ar avea partea sa de vină în maladia Europei? Că aceasta este situația, sint pe deplin convinși: în plus, aci își află sursa esențială evidența cu care nu odată savantul modern se oprește cu chibzuință în fața posibilității fundamentării unei științe riguros închise și universală a spiritului și chiar tăgăduiește o știință nesubordonată celei a naturii, ci supraordonată ei¹⁰.

Chiar în interesul nostru pentru problema Europei trebuie să avansăm puțin în aceasta și să punem în lumină argumentarea ce ne-a părut evidentă încă din prima clipă. Fără îndoială, istoricul, cercetătorul fiecărei sfere a spiritului și a culturii are în mod constant, printre fenomenele pe care le studiază, și natura fizică, — în exemplul nostru natura Greciei antice. Aceasta nu este însă natura în sens naturalist-științific, ci ceea ce valora pentru vechii greci ca natură, ca realitate naturală a lumii înconjurătoare aflată sub privirea lor. În termeni mai compleți: lumea înconjurătoare istorică a grecilor nu este lumea obiectivă în sensul nostru, ci „reprezentarea lor despre lume“, adică propria lor eva-

⁹ În *Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten* (în: *Op. cit.*, p. 548) se spune: „după orice exemplu se arată la F. (Fink, *nn.*) următorul text, care a fost împrăștiat de Husserl: «dacă se vrea să se cuprindă teoretic o lume concretă închisă, o lume a spiritului în analogie cu cea a naturii, aceasta este imposibil să se abstragă din corporal»“. (*Nota trad.*)

¹⁰ În *Ibidem.* (p. 549): „Text inițial: «În fapt, aceasta este convingerea mea și o să mai auzim de aceasta, aci își află sursa esențială cecitatea savantului modern în fața posibilității fundamentării unei științe universale pure închisă a spiritului»“. Formula introdusă în finalul textului „chiar o știință nesubordonată celei a naturii, ci supraordonată ei“ — se află tot aci (*Nota trad.*)

luare subiectivă a lumii cu tot ce în această valora pentru ei ca realitate, zei, demoni etc.¹¹.

Lumea înconjurătoare este un concept ce-și are locul în mod exclusiv în sfera spirituală. Că trăim într-o anumită lume a noastră înconjurătoare, în raport de care valorează orice grije și străduință a noastră, aceasta constituie un fapt ce caracterizează o ordine situată numai în planul spiritualului. Lumea care ne înconjoară este o configurație spirituală în noi și în viața noastră istorică. Nu există astfel aici nici un temel pentru cei care consideră drept temă spiritul ca spirit, preconizind pentru această lume înconjurătoare o altă

¹¹ În *Ibidem* : „la textul premergător Husserl adăuga următorul text, care se află la F. : «Tema unei științe universale exacte a spiritului ca, un analogon al științei exacte a naturii constă în a interoga, referindu-se numai la spiritual, la ceea ce-i este propriu ca structurare de intenții, asupra universalului necondiționat și a-l readuce la ceea ce-i este elementar, altfel spus la ABC și la gramatica elementară a personalității creatoare.

De ce nu este posibilă aici o analiză elementară analoagă cu cea naturalist-științifică ? Se obiectează aici însă în felul următor : Cercetătorul naturii poate să facă abstracție de orice spiritual, să renunțe la orice e sufletească, la orice semnificație culturală a lucrurilor, el putând să cerceteze cu consecvență natura pură în ceea ce are ea caracteristic. Dimpotrivă, cercetătorul sferei spiritului nu poate să renunțe la corpuri, cele ale oamenilor și cele ce constituie lumea sa înconjurătoare. Ele intervin neconștient în conexiune. De pildă, un istoric nu poate să vorbească despre Grecia fără să ia în considerare geografia fizică a Greciei, iar, în cazul arhitecturii, materialul de care s-au servit cei care au executat-o etc.

Aci se prezintă însă o eroare funestă, fundamentul naturalismului, care a derutat înțelegerea pură a lumii spiritului. Lumea înconjurătoare, care în viața personală constituie permanent cîmpul străduințelor, al grijilor, traiului nu există mai puțin decît natura obiectivă, ale cărei structuri esențiale, ale cărei legi naturale cercetătorul naturii le are ca temă. Natura fizico-chimică este unica căreia îi aparținem la fel ca papuașii. Dimpotrivă, tocmai lumea noastră înconjurătoare și cea a papuașilor sînt fundamental deosebite, iar nu ceva de caracterizat ca deosebirea geografică a Australiei și a Europei. Fiecare are lumea sa înconjurătoare, fiecare unitate de viață supra-națională a națiunilor își are lumea sa înconjurătoare corespunzătoare. Mediul ambiant al omenirii europene este cu totul altul decît cel al popoarelor hinduse sau decît cel al chinezilor, cu toate particularitățile lor naționale. Mediul ambiant este ca atare printr-un concept spiritual, desemnează o configurație a istoriei și a tradiției omenirii corespunzătoare. Aceasta a construit din sine și în sine în mod istoric această lume înconjurătoare-“ (*Nota trad.*).

explicație decît cea pur spirituală. Ceea ce se poate spune în genere astfel : este absurd a considera natura ca în ea însăși străină spiritului și, ca urmare, a edifica știința spiritului pe știința naturii, a vrea să o facem o știință așa-zis exactă.

Se pierde cu totul din vedere că termenul știință a naturii (ca în genere orice știință) desemnează o activitate umană, anume pe cea a savanților naturaliști care cooperează în știință și, ca atare, ea ține, ca și toate fenomenele spirituale, de sfera a ceea ce trebuie să fie explicat prin știința spiritului. Nu este oare absurd și un cerc în demonstrație să vrei să explici în mod naturalist-științific evenimentul istoric «știință a naturii», făcînd să intervină aci legile naturii care, ca produse ale spiritului, aparțin ele-insele problemei de rezolvat ?

Orbiți de naturalism (oricît de mult l-ar combate în vorbe), specialiștii în științele spiritului au omis chiar și faptul de a pune problema unei științe universale și pure a spiritului, după cum au omis să se întrebe despre o doctrină a esenței spiritului ca spirit, care, după elementele și legile ei, cercetează universalul necondiționat al spiritualității, cu scopul de a ajunge astfel la o explicație științifică într-un sens absolut concludiv.

Reflecțiile de pînă acum consacrate filosofiei spiritului ne oferă o perspectivă convenabilă pentru a trata tema noastră a situației spirituale a Europei ca pe o problemă pură a științei spiritului, înainte de toate a istoriei spiritului. Așa cum s-a spus deja în cuvintele introductive, pe această cale devine vizibilă o teleologie remarcabilă, înăscută numai Europei noastre, solidară și intim legată cu apariția și irupția filosofiei și a ramurilor ei, științele, în spiritualitatea antică greacă. Presimțim deja că va fi vorba atunci de o elucidare a temeiurilor mai profunde ale originii acestui naturalism funest, sau, așa cum se va arăta, ale dualismului modern al interpretării lumii, prin aceasta trebuind să se ajungă la sensul specific al crizei omenirii europene.

Problema pe care o punem este aceasta : cum se caracterizează configurația spirituală a Europei ? Prin urmare, nu luăm Europa într-un sens geografic, înțelegă ca o hartă, ca și cum cercul oamenilor ce trăiesc împreună teritorial ar fi

aci cel care ar delimita omenirea europeană. În sens spiritual, de Europa aparțin în mod evident și dominioanele engleze, Statele Unite etc. Nu însă Eschimoșii sau Indienii din ținuturile de menagerie sau Țiganii ce vagabondează mereu în Europa. Este vorba aci de unitatea unei vieți spirituale, a unei acțiuni, a unei creații spirituale, incluzând și scopurile, interesele, grijile și eforturile, instituțiile, modalitățile de organizare. Indivizii acționează aci în societăți multiple de diferite grade, în familii, rase, națiuni, toate legate interior în mod spiritual, cum am spus, în unitatea unei configurații spirituale. Persoanelor, legăturilor dintre persoane și tuturor produselor lor de cultură trebuie să le fie astfel acordat un caracter atotunificator.

„Configurația spirituală-Europa?“ — ce este aceasta? Este faptul de a dovedi ideea filosofică immanentă istoriei Europei (Europei spirituale) sau, ceea ce este același lucru, teleologia immanentă ei, care din punct de vedere al omenirii universale în genere se face cunoscută ca breșa și începutul dezvoltării unei noi epoci a omenirii, epocă ce de-aci înainte vrea să trăiască și poate să trăiască în configurarea liberă a existenței sale concrete (*ihrer Daseins*), a vieții ei istorice numai din ideile rațiunii, din temele infinite.

Fiecare configurație spirituală se situează prin natura ei în spațiul istoric universal, își are istoria sa. Dacă, așa cum e necesar, urmăim înlănțuirea istoriei plecând de la noi și de la națiunile noastre, continuitatea istoriei ne antrenează totdeauna mai departe de la națiune la națiune, de la epocă la epocă. În antichitate, în fine, de la Romani la Greci, la Persi, la Egipteni etc., fiind evident că aci nu există sfârșit. Nimerim în protoistorie (*Ur-Zeit*) și nu vom fi scutiți de a recurge la opera atât de semnificativă și de bogată în idei a lui Menghin, la «Istoria universală în epoca de piatră». Într-o asemenea procedare, omenirea apare ca o viață unică cuprinzând oameni și popoare legate numai prin trăsături spirituale, cu o multitudine de tipuri umane — și culturale, decurgând însă unele din altele în mod continuu. E ca și o mare în care oamenii, popoarele ar fi valurile ce iau o formă trecătoare, se schimbă și îarăși dispar, unele ondulate mai bogat, mai complicat, altele mai primitiv.

Totuși, la o examinare consecventă mai riguroasă remar-

căm noi afinități și diferențe specifice. Oricît de mult ar fi învrăjbite națiunile europene, ele conservă totuși în spirit o înrudire interioară specifică, de care sînt toate pătrunse, care depășește diferențele naționale. Este ceva ca o legătură între frați și surori, care, în acest cerc, ne dă conștiința unui a fi la sine (*einer Heimatlichkeit*). Aceasta survine de îndată ce, de exemplu, ne transpunem în istoricitatea indică, cu multitudinea ei de popoare și configurații de cultură. La rîndul său, acest ansamblu comportă unitatea unei înrudiri de tip familial, însă una străină, inteligibilă nouă. Pe de altă parte, indienii ne simt pe noi ca străini și se consideră numai între ei ca locuitori ai aceleiași vetre (*als Heimgesossen*). O asemenea diferență de esență, relativizantă prin multiplele sale trepte, între a fi la sine (*Heimatlichkeit*) și a fi străin (*Fremdheit*) nu poate însă satisface, cu toate că este o categorie fundamentală a oricărei istoricități. Omenirea ce umple spațiul istoriei nu se articulează într-o manieră invariabilă în conformitate cu această categorie. Noi ne-o observăm numai a propos de Europa noastră. Aci se află însă ceva unic, sensibil chiar și celorlalte grupări umane, ceva care, dincolo de orice preocupare utilitară, devine pentru sine un motiv de a europeniza, mai mult sau mai puțin, dacă avem despre noi înșine o înțelegere corectă, dacă nu încercăm, de pildă, să ne indianizăm. Ni se pare, și acesta este un sentiment pe care-l avem (și care se justifică în ciuda oricărei neclarități) că omenirii noastre europene îi este înăscută o entelehie ce domină schimbarea de configurație europeană și îi conferă sensul unei dezvoltări orientată spre un pol etern. Nu ca și cum ar fi vorba aci de una din năzuințele finale care dă caracterul ei propriu regnului fizic al existenței organice. Deci, nu-i vorba de un fel de dezvoltare biologică a unei forme germinale în trepte ce conduc la maturitate, urmată de bătrînețe și pierire. Nu există în esență nici un fel de zoologie a popoarelor. Ele constituie unități de ordin spiritual, nu au, și îndeosebi supranaționalitatea Europa, nu comportă nici un fel de stadiu de maturitate atins sau de atins vreodată. Omenirea, considerată din punct de vedere sufleteș, nu a fost niciodată și nu va fi niciodată împlinită. *Telos*-ul spiritual al omenirii europene, în care e cuprins *telos*-ul particular al fiecăreia dintre națiu-

nile luate separat și al oamenilor luați individual, se situează la infinit, este o idee infinită în direcția căreia în ascuns devenirea spirituală, în ansamblul său, caută, cum s-ar spune, să se depășească. Așa cum în devenirea mai departe și în dezvoltare aceasta a devenit conștiință ca telos, ea devine și practic un țel al voinței și se crijează într-o nouă formă de dezvoltare aflată sub cîrmuirea normelor, a ideilor normative¹².

Toată aceasta nu vrea să fie însă o interpretare speculativă a istoricității noastre, ci expresia unui presentiment viu ce se înalță printr-o luare de conștiință (*Besinnung*) liberă de orice prejudecăți. Acest presentiment ne dă însă o călăuză intențională pentru a discerne în istoria Europei o conexiune de cea mai înaltă semnificație, în a cărei urmărire presimțitul devine certitudine controlată. Presentimentul este îndreptarul afectiv pentru toate descoperirile.

Să trecem la expunere¹³. Europa spirituală își are un loc de naștere puternic reliefat, unul natural firește. Nu vizez prin aceasta în mod geografic o țară, cu toate că ea posedă un asemenea teritoriu, ci un loc de naștere spiritual într-o națiune, resp. în oameni individuali și grupuri umane ale acestei națiuni. Aceasta este națiunea greacă veche din secolele 7 și 6 î.d.Chr. În ea se trezește un *nou gen de atitudine* față de lumea înconjurătoare, se realizează în mod consecvent o breșă pentru un tip absolut nou de configurații spirituale, luînd repede proporțiile unei forme culturale sistematic delimitată; grecii au numit-o *filosofie*. Tradus corect, în sensul originar, acest termen nu înseamnă altceva decît știință universală, știință despre întregul lumii, despre unitatea ce cuprinde orice existent. Foarte curînd însă interesul pentru Tot, și cu aceasta chestiunea despre devenirea ce înglobează totul și despre ființa ce subzistă în devenire, începe să se parti-

¹² În *Ibidem*: „Text inițial: «Așa cum aceasta mai departe și în dezvoltarea însăși a devenit conștiință ca telos, ea devine și practic ca scop al voinței și se înalță ca o nouă formă a dezvoltării, aflată sub cîrmuirea normelor, a ideilor normative»“ (*Nota trad.*).

¹³ În *Ibidem*: „după «Să trecem la expunere» următorul Text, care a fost șters la F.: «Europa nu desemnează o undă trecătoare, ci ea are un loc de naștere puternic reliefat, unul spiritual, firește, care se află în persoane individuale, chiar ea oameni ai unei națiuni cu totul aparte»“ (*Nota trad.*).

cularizeze după formele generale și regiunile ființei, și astfel filosofia, unica știință, se ramifică într-o diversitate de științe particulare.

În breșa produsă în filosofie luată în acest sens, în care sînt incluse laolaltă toate științele, eu văd, oricît ar părea de paradoxal, fenomenul original ce caracterizează din punct de vedere spiritual Europa. Prin elucidările ce urmează, în ciuda inevitabilei lor conciziuni, se va îndepărta de îndată și aparența de paradox.

Filosofie, știință sînt termeni pentru o clasă specială de configurații culturale (*Kulturgebilde*). Mișcarea istorică care a luat forma stilistică a supranaționalității pe care o numim Europa duce către o formă normativă situată în infinit, nu însă către una ce s-ar putea discerne într-o simplă examinare exterioară morfologică a succesiunii formelor. Această proprietate permanentă de a fi orientată către normă este constitutivă interior vieții intenționale a persoanelor izolate, națiunilor și structurilor lor sociale particulare și, în fine, națiunilor legate prin forma Europa. Firește, nu toate persoanele sînt orientate către această normă; în personalitățile de elită ea nu este complet deslășurată, dar este în mod necesar și constant pe cale de extindere. Acest proces are totodată semnificația unei configurări progresive a întregii omeniri pornind de la mișcările de idei devenite eficiente în cercuri mici și chiar minuscule. Ideile, configurațiile de sens create în persoane izolate, și care au admirabila modalitate nouă de a delimita în sine infinități intenționale, nu sînt ca lucrurile reale în spațiu, lucruri ce rămîn neschimbate, fie că omul se îngrijește de ele sau nu. O dată cu prima concepere de idei omul devine treptat un om cu totul nou. Ființa sa spirituală pășeste pe calea unei reconfigurări culturale progresive. Această mișcare decurge de la început în mod comunicativ, trezește un nou stil al existenței concrete personale în sfera vieții ei, iar în înțelegerea ulterioară — o devenire corespunzătoare nouă. Înaînte de toate se extinde în ea (și în sens mai larg în afară de ea) un tip uman aparte care, deși trăiește în finitidine, tinde către polul infinității. Tocmai din aceasta rezultă o nouă modalitate de socializare și o nouă formă de comunitate stabilă, a cărei viață socializată prin cultul ideilor, crearea ideilor și normare ideală poartă în sine

orizontul viitor al infinității : cel al unei infinități ce se înnoiește prin generații pornind de la spiritul ideilor. Aceasta se realizează mai întâi în spațiul spiritual al unei națiuni unice, cea greacă, ca dezvoltare a filosofiei și a comunităților filosofice. Astfel se înfiripă în această națiune un spirit cultural universal, care ține în vraja lui întreaga omenire, constituind într-un fel metamorfozarea progresivă în formă a unei noi istoricități.

Această schiță sumară va dobîndi mai multă și mai deplină inteligibilitate dacă vom urmări originea istorică a tipului uman filosofic și științific și, pornind de aci, vom clarifica sensul Europei și apoi noul tip de istoricitate ce se detașează din istoria universală odată cu acest fel de dezvoltare.

Pentru început, dacă desprindem cu claritate modul propriu de a fi al filosofiei, desfășurată în tot mai noi științe sistematice, atunci se evidențiază contrastul cu celelalte forme culturale întîlnite în universul preștiințific al omului, incluzînd aci meseriile, cultura pămîntului și cea comercială ș.a. Toate acestea desemnează clase de creații culturale împreună cu metodele corespunzătoare pentru a le dobîndi în mod sigur. Într-un fel, în lumea înconjurătoare, ele au o existență concretă destul de trecătoare. Dimpotrivă, achizițiile științifice, o dată zămislită metoda ce le asigură producerea, au un cu totul alt fel de a fi, o cu totul altă temporalitate. Ele nu se consumă, nu sînt trecătoare, iar o producere repetată nu creează lucruri identice, nici de uz identic. Un număr oricît de mare de produceri permite unui număr tot așa de mare de persoane să creieze în mod identic, dar identic după sens și valabilitate. Atunci cînd unele persoane, în mod efectiv legate de altele într-o comprehensiune mutuală, întîlnesc un obiect creat de un altul într-un mod identic, ele nu pot să nu-l găsească asemănător celui creat de ele însele. Cu un cuvînt : ceea ce zămislește activitatea științifică nu este real, ci ideal.

Mai mult însă, ceea ce e astfel dobîndit, cu valoarea și adevărul său, devine de îndată material pentru o creație posibilă de idealități de nivel mai înalt, iar din punctul de vedere al interesului teoretic, fiecare nivel atins devine un termen pur relativ, o stare tranzitorie către scopuri tot mereu noi și de nivel totdeauna mai elevat, într-o infinitate

desemnată ca teren universal de lucru, ca „domeniu“ al științei. Știința desemnează astfel ideea unei infinități de teme, în orice moment fiind deja conservată o tranșă limitată, dar finisată și de valoare durabilă, iar aceasta constituind totodată fondul de premise pentru jalonarea unui orizont infinit de teme ce formează unitatea unei teme infinite, cuprinzătoare.

Ca întregire la cele spuse, este de reținut aci încă ceva important. În știință, idealitatea creațiilor izolate, a adevărilor nu înseamnă simpla repetabilitate sub identificare a sensului și a confirmării: ideea de adevăr în sensul științei se detașează (despre aceasta vom mai vorbi) de adevărul vieții științifice, vrea să fie adevăr necondiționat. În aceasta constă acea infinitate ce conferă oricărei confirmări faptice și oricărui adevăr caracterul unei apropieri simple, numai relative, continuu raportată la orizontul infinit în care adevărul în sine valorează, ca să spunem așa, ca punct infinit depărtat. În mod corelativ, această infinitate constă atunci și în „existentul real“ în sens științific, după cum adesea e și subiect de fundamentări creatoare în „universul“ valabil pentru „fiecare“; acesta însă nu mai este un oricare în sensul finit al vieții științifice.

După această caracterizare a idealității științifice propriu-zisă împreună cu infinitățile ideale implicate în multiple chipuri în sensul ei, iese în relief în examinarea istorică contrastul pe care îl exprimăm astfel: înainte de filosofie în orizontul istoric nu există nici o altă configurație culturală care să fie într-un astfel de sens o cultură de idei și să procedeze prin teme infinite, prin asemenea universuri de idealități, care, și ca întreg și ca unități separate, precum și după metodele de producere a acestora, poartă în sine în mod corespunzător infinitatea ¹⁴.

Cultura extraștiințifică, pe care știința nu a atins-o încă, constituie o sarcină și o realizare a omului în finitudine. Orizontul deschis fără sfârșit în care el trăiește nu este ferecat; scopurile pe care le urmărește și operele pe care el le între-

¹⁴ În *Ibidem*, (p. 549): „pentru aceasta se află următorul text, care a fost mai târziu șters: «cunoaște asemenea idealități, ale căror metode de creare posedă în infinitum însăși idealitatea repetabilității identice, extinzându-se asupra întregii infinități a persoanelor reale și posibile»“ (*Nota trad.*).

prinde, acțiunea și transformarea sa, motivațiile sale de ordin personal, colectiv, național, mitic, totul se mișcă într-o ambianță pe care o privire finită nu o poate cuprinde. Nu există aci teme infinite, nici achiziții ideale în a căror infinitate să se deseneze cîmpul de activitate însuși, și chiar astfel încît pentru cei care activează să aibă modalitățile de a fi ele însele cele ale unui asemenea cîmp de teme infinite.

O dată cu ivirea filosofiei grecești însă, precum și a primei ei configurări în idealizarea consecventă a sensului nou al infinității, se realizează în privința aceasta o prefacere continuă, care ține în cele din urmă laolaltă în cercul ei de vrajă toate ideile finitudinii, și cu aceasta întreaga cultură spirituală și umanitatea inerentă acesteia. Pentru noi europenii există astfel, în afară de sfera filosofică-științifică, încă o multitudine de idei, idei infinite (dacă este permisă această expresie), însă ele posedă caracterele analoage ale infinității (teme infinite, scopuri, confirmări, adevăruri, „valori adevărate“, „bunuri veritabile“, norme „absolut“ valabile) și își datorează idealitățile numai reconfigurării omenirii prin filosofie. Cultură științifică sub ideea de infinitate înseamnă astfel o revoluționare a întregii culturi, o revoluționare în întregul mod al omenirii de a fi creatoare de cultură. Ea înseamnă și o revoluționare a istoricității, care constituie astfel istoria accedării omenirii finite la tipul uman capabil de sarcini infinite.

Aci am vrea să preîntîmpinăm o obiecție ușor de înțeles, anume că filosofia, știința grecilor nu ar reprezenta creația lor distinctivă, ci cu ei n-a făcut decît să se difuzeze în lume. Ei înșiși povestesc despre înțelepciunea egiptenilor, babilonenilor etc. și realmente au învățat multe de la aceștia. Astăzi noi posedăm o mulțime de lucrări asupra filosofiilor indiană, chineză etc., care s-au format pe un cu totul alt plan decît cea greacă și constituie configurări istorice diferite înlăuntrul uneia și aceleiași idei culturale. Firește, nu lipsesc elementele comune. Totuși, pornind numai de la universalul morfologic nu trebuie acoperite profunzimile intenționale și neglijate deosebirile principale cu totul esențiale.

Înainte de toate este fundamental deosebită însăși atitudine „filosofilor“ de ambele părți, orientarea generală a intereselor lor. Se poate constata și aici și acolo un interes cuprin-

zilor care conduce de ambele părți, adică și la „filosofiile“ indiană, chineză și altele asemănătoare, la cunoașteri universale asupra lumii, peste tot acționînd în modalitatea unui interes specializat al vieții și conducînd în motivații inteligibile la comunități specializate, în care de la generație la generație se implantează, resp. se continuă rezultatele generale. Numai la Greci avem însă un interes de viață universal („cosmologic“) în configurarea esențialmente nouă a unei atitudini pur „teoretice“ și ca formă de comunitate, în care acționează din temeluri interioare tipul corespunzător cu totul nou de filosof, de savant (matematicianul, astronomul etc.). Sînt oameni care, nu izolat, ci laolaltă și unul pentru altul, deci într-o comunitate de lucru corelată interpersonal, obțin și pun în acțiune teoria; și nu oricum, ci ca teorie a cărei creștere și perfecționare neîncetată, cu lărgirea cercului celor care colaborează și a succesiunii generațiilor de cercetători, este receptată în cele din urmă ca sensul unei teme infinite și universale. Atitudinea teoretică își află originea ei istorică la Greci.

În general vorbind, atitudine înseamnă un stil statornic obișnuit, al vieții voinței în orientarea prescrisă cu aceasta voinței sau intereselor, în scopurile ultime și produsele de cultură al căror stil global este în felul acesta determinat. În acest stil constant decurge ca formă normală orice viață determinată. Conținuturile concrete de cultură se schimbă într-o istoricitate relativ închisă. Omenirea (resp. o comunitate închisă ca națiune, neam etc.) trăiește totdeauna în starea ei istorică într-o anumită atitudine. Viața ei își are aci totdeauna un stil normal și o istoricitate constantă.

Atitudinea teoretică în noua ei modalitate trimite astfel îndărăt la o atitudine normală trecută, una mai timpurie; ea se caracterizează ca schimbare de poziție (*Umstellung*). În examinarea generală a istoricității existenței umane în toate formele ei de comunitate și pe toate treptele ei istorice se evidențiază că în mod esențial o anumită atitudine este în sine primă, resp. că un anumit stil normal al existenței umane (exprimat în generalitate formală) desemnează o primă istoricitate în cadrul căreia un stil faptic normal oarecare al existenței creatoare de cultură rămîne formal același în toate ridicările sau scăderile sau stagnările. În această privință, noi vorbim de atitudinea primară inițială, naturală, cea a vieții

naturale originare, cea a celor dintîi forme naturale originare ale culturilor : a celor mai elevate sau a celor inferioare, a celor ce se dezvoltă neîncetat sau a celor ce stagnează. Raportate invers la această atitudine naturală, toate celelalte atitudini se arată astfel ca schimbări de atitudine. Mai concret spus, într-o atitudine naturală omenirea istorică ar trebui să se origineze într-o stare temporală ce pleacă de la aceeaşi situaţie internă şi externă devenită în mod concret o stare temporală ce motivează schimbarea de poziţie a omienilor izolaţi mai întîi şi apoi a grupurilor înăuntrul acesteia.

Cum este de caracterizat atunci în mod esenţial atitudinea originară, modalitatea istorică fundamentală a existenţei, umane ? La aceasta răspundem : incontestabil, din raţiuni de gen oamenii trăiesc totdeauna în comunităţi, în familie, neam, naţiune, acestea din nou împărţite ele însele în socialităţi particulare mai bogate sau mai sărace. Viaţa naturală se caracterizează astfel de-a dreptul ca o trăire în mod naiv în lume, în lumea care, ca orizont universal este totdeauna ca atare, într-o modalitate determinată conştientă, însă nu este prin aceasta şi în mod tematic. De fapt, tematic ea este numai după ce este orientată. Viaţa de veghe este totdeauna îndreptată spre această sau acea existenţă luată în considerare, orientată asupra scopului sau mijlocului, fie el relevant sau nu, asupra a ceea ce este interesant sau indiferent, privat sau public, asupra a ceea ce se impune obişnuit sau asupra a ceea ce e inestricabil nou. Toate acestea se află în orizontul lumii ; pentru a face însă din ea o temă, pentru a o sesiza în scopul unui interes durabil, este nevoie însă de motive mai deosebite, cu aceasta ajungîndu-se la re poziţionarea a ceea ce este conţinut într-o asemenea viaţă a lumii.

Este nevoie aici însă de dezvoltări mai largi. Ca oameni ai comunităţii lor generale de viaţă (ai naţiunii lor), oamenii izolaţi, care-şi schimbă atitudinea, îşi au şi pe mai departe interesele lor naturale, fie şi numai cele individuale ; prin nici o schimbare ei nu pot să se piardă pur şi simplu, adică fiecare să fie ceea ce este, ca cel care a fost de la naştere. În toate circumstanţele, re poziţionarea poate să fie astfel numai una provizorie ; ea poate să aibă o durată continuă obişnuită pentru întreaga viaţă ulterioară numai în forma unei decizii necondiţionate a voinţei, reluînd totdeauna aceeaşi atitudine în tem-

poralități periodice însă unitare interior, prin aceasta noul lor tip de interese păstrînd ca valabile și realizabile discontinuitățile depășibile ale continuității, și realizîndu-le în configurații culturale corespunzătoare.

Ceva asemănător recunoaștem în înclinațiile ce apar chiar în viața originară naturală a culturii, cu temporalitățile ei profesionale (orele de serviciu al funcționarilor etc.) periodice, impuse de viața obișnuită și temporalitatea ei concretă.

Sînt posibile de-acum două cazuri. Ori interesele noi atitudini vor să servească interesele vieții naturale, ori, ceea ce este în esență același lucru, vor să servească practicii naturale, și atunci noua atitudine este ea însăși una practică. Aceasta poate să aibă atunci un sens asemănător cu atitudinea practică a politicianului, care, ca funcționar național este orientat către bunăstarea generală, adică în cazul lui totul (și nemijlocit el însuși) vrea să servească practicii. Firește, aceasta ține și de domeniul atitudinii naturale, care se diferențiază în mod esențial pentru tipuri diferite de membri ai comunității, iar în fapt este o altă pentru «aceia» care conduc comunitatea decît pentru „cetățeni” — evident, ambele luate într-un sens extrem de larg. Analogia face însă de fiecare dată inteligibil faptul că universalitatea unei atitudini practice, acum a uneia ce trimite la întreaga lume, nu trebuie nicidecum să însemne o existență interesată și o preocupare de sine cu toate unitățile și particularitățile din interiorul lumii, ceea ce ar fi, firește, inteligibil.

Față de atitudinea practică elevată se impune însă și o altă posibilitate esențială de schimbare a atitudinii naturale generale (pe care o recunoaștem de îndată în tipul de poziție mitico-religioasă), anume *atitudinea teoretică* — așa cum este ea numită numai preliminar, deoarece din ea rezultă o dezvoltare necesară a teoriei filosofice și se ajunge la scopul propriu sau la cîmpul de interese. Fiind în schimb o atitudine profesională, atitudinea teoretică este în întregime nepractică. Ea se bazează astfel pe o *epoché* intenționată a oricărei practici naturale ce servește cu aceasta și naturalitatea elevată în cadrele vieții proprii a unei profesii.

Fie deci spus că, odată cu aceasta nu este vorba de nici o „dezlegare” (*Abschnürung*) definitivă a vieții teoretice de cea practică, resp. de a se impune o descompunere a vieții con-

crete a teoreticianului în două continuități de viață lipsite de conexiune, ceea ce, vorbind din punct de vedere social ar avea astfel semnificația instituirii a două sfere de cultură lipsite de legătură spirituală. Căci este posibilă încă o a treia formă de atitudine generală (față de cea mitico-religioasă fundată în natural și, pe de altă parte, de atitudinea teoretică), anume cea a sintezei celor două feluri de interese care se realizează în trecerea de la atitudinea teoretică la cea practică, în așa fel încît teoria (știința universală) ce rezultă din unicitatea închisă și aflată sub semnul *epoché*-ului a oricărei practici este chemată (și din punct de vedere teoretic dovedește însăși chemarea ei) să servească într-o nouă modalitate omenirii care, în existența ei concretă, viețuiește întîi de toate mereu în mod natural. Aceasta se petrece în forma unui nou tip de practică, cea a criticii generale a oricărei vieți și a oricăror scopuri ale vieții, a tuturor configurațiilor — și temelor de cultură ce rezultă chiar din viața omenirii, iar cu aceasta e și practica unei critici a omenirii însăși și a valorilor ce o călăuzesc în mod expres sau tacit; și, într-un sens mai larg, este o practică chemată să ridice astfel, prin rațiunea științifică universală, omenirea la normele de adevăr ale tuturor formelor, să o transforme din temelie într-o umanitate capabilă de o responsabilitate de sine absolută pe baza unei înțelegeri teoretice absolute. Deci, înaintea acestei sinteze a universalității teoretice și a practicii în mod universal interesată, se află, evident, o altă sinteză a teoriei și a practicii — anume cea a valorizării rezultatelor mărginite ale teoriei și totodată mărginirea rezultată din coborîrea universalității interesului teoretic prin specializarea din științele particulare, la nivelul practicii vieții naturale. Aci se leagă astfel laolaltă atitudinea originar-naturală și cea teoretică.

Pentru înțelegerea mai profundă a științei europeanogrecești (exprimat în general : filosofia) în deosebirea ei principială de „filosofiile“ orientale de aceeași talie este însă necesar să privim mai îndeaproape atitudinea universală-practică așa cum și-a creat ea acele filosofii înaintea științei europene și să o elucideze ca mitico-religioasă. Este un fapt cunoscut, însă și o necesitate pe deplin inteligibilă că motivele mitico-religioase și o practică mitico-religioasă coapartîn oricărei omeniri naturale vii — chiar înainte de pătrunderea și acțiu-

nea filosofiei grecești, și cu aceasta a unei concepții științifice despre lume. Atitudinea mitico-religioasă constă în aceea că lumea ca totalitate devine tematică, și chiar în mod practic tematică; lumea, adică aci, firește, cea valorînd tradițional-concret în omenirea corespunzătoare (cumva națiunea), adică apersepută în mod mitic. De atitudinea mitico-naturală aparțin înainte de toate nu numai oameni și animale, precum obișnuitele existențe subumane și subanimale, ci și cele supraumane. Ca totalitate, privirea cuprinzătoare este practică; aceasta nu însă ca și cum omul, cel care în trăirea naturală este interesat actualmente numai de realități separate, ar putea să parvină la aceasta, ca și cum pe neașteptate pentru el totul ar fi practic relevant în aceeași modalitate. Întrucît însă întreaga lume valorează ca dominată de puteri mitice, iar de modul în care valorează în acestea depinde nemijlocit sau mijlocit destinul uman, o concepție mitică-generală este impulsionată pe cît posibil de practică, fiind ea însăși una în mod practic interesată. Bineînțeles, corespunzători în această atitudine mitico-religioasă sînt preoții unor interese mitico-religioase și tradiția lor în uniformitatea îndeletnicirii pe care ei o exercită. În această atitudine se naște și se extinde „știința“ (Wissen) marcată de puterile mitice (gîndite personal într-un sens foarte larg). Aceasta ia de la sine însăși forma speculației mitice, care, prezentîndu-se ca interpretare naiv-convingătoare, transforma mitul însuși. Bineînțeles, în această privirea este în mod constant orientată spre lumea obișnuită dominată de puterile mitice și spre ceea ce îi aparține esență umană și subumană (care, de altfel, în ființa ei proprie și neterminată, este deschisă către inserția momentelor mitice), spre modalitățile în care ele domină întîmplările acestei lumi, în care ele însele trebuie să concorde într-o ordine uniformă superioară a puterii, în care creînd, executîndu-și acțiunea în funcții separate și în reprezentanți ai acestor funcții, angrenează implacabil destinul. Toată această știință speculativă are însă menirea de a servi omului în scopurile sale să-și configureze în modul cel mai fericit posibil viața sa mundană, putînd să-l păzească de boală, de orice soartă, de nevoie și moarte. Bineînțeles, în această concepție despre lume și cunoaștere a lumii mitico-practică pot să se prezinte uneori și cunoașteri valorificabile cîndva în mod științific despre lumea fap-

tică, lumea cunoașterii din experiența științifică. În conexiunea lor de sens proprie însă ele sînt și rămîn practic-mitice și ar fi de-a-ndoașlea, ar fi o falsificare dacă modalitățile științifice de gîndire, create în Grecia și continuate în epoca modernă, s-ar considera ca experimente deja de filosofia și știința indiană și chineză, adică dacă s-ar interpreta în mod european India, Babilonia, China.

Din atitudinea generală, însă practic-mitică, din atitudinea „teoretică” considerată ca nepractică în orice sens de pînă acum se reliefează puternic de-acum acea *daimázein* la care trimit marile personalități ale primei perioade culminante a filosofiei grecești, Platon și Aristotel, originea filosofiei. Pe ora îl cuprinde aci pasiunea unei concepții — și cunoașteri a lumii, care se îndepărtează de la orice interese practice și, în cercul delimitat al activităților ei cognitive și al timpului consacrat lor, nu acționează altfel și nu tinde a fi alta decît teorie pură. Cu alte cuvinte : omul devine spectator indisociabil, cu privire de ansamblu asupra lumii, devine filosof ; mai mult chiar, numai pornind de aci în această atitudine viața sa dobîndește receptivitate pentru motivațiile posibile ale unor noi scopuri și metode de gîndire, în care, în cele din urmă, se ajunge la filosofie, iar omul însuși devine filosof.

Firește, ca orice fenomen istoric, instaurarea atitudinii teoretice își află motivațiile ei factice în înlănțuirea concretă a devenirii istorice. În această privință, este astfel de clarificat cum din felul și din orizontul de viață al omului grec a putut în secolul al 7-lea în raportul său cu marile și deja înalt-cultivatele națiuni ale lumii sale înconjurătoare să se instituie acel *daimázein* și cum a putut să devină în cele din urmă în detaliu ceva obișnuit. În nici un fel nu ne intră în cap aceasta; mai important este pentru noi să înțelegem motivația ce conduce conferirea și crearea sensului de la simpla schimbare, resp. de la simplul *daimázein* la teorie — un fapt istoric ce trebuie să-și aibă el însuși rațiunea de a fi. Se poate explica schimbarea de la teoria inițială, de la cea cu totul „neinteresată” (rezultată în *epoché*, din suspendarea judecării privin orice interes practic) a privirii asupra lumii (cunoașterea lumii pornind de la simpla privire generală) la teoria oferită de știință ca atare, ambele mediate prin contrastul dintre *dóxa* și *epistēmē*. Ca *daimázein*, interesul teoretic instituit

reprezintă în mod evident o transformare a curiozității care își află locul inițial în viața naturală, ca breșă în mersul „celei dintii vieți“, ca acționare a intereselor de viață formate inițial sau ca trecere în revistă, dacă sint satisfăcute de-a dreptul nevoile actuale ale vieții sau se scurg orele de muncă. Curiozitatea (aci nu ca un „viciu“ obișnuit) care este de asemenea o schimbare, un interes care s-a desprins din interesele de viață, le-a scăpat din mână.

Tocmai într-o asemenea atitudine se ia, înainte de toate, în considerare multitudinea națiunilor, cele proprii și cele străine, fiecare cu propriul ei mediu înconjurător, care, luat cu tradițiile sale, cu zeii săi, demonii săi, potențele sale mitice valorează de la sine pentru fiecare națiune ca o lume reală. În acest contrast uimitor se ivește diferența dintre reprezentarea lumii și lumea reală și survine noua problemă a adevărului; deci, nu adevărul cotidian legat de tradiție, ci un adevăr valabil în mod identic pentru toți cei care nu mai sint orbiți de tradiționalitate, un adevăr în sine. Atitudinea teoretică a filosofului îi permite să decidă în mod constant și dinainte să-și dedice neîncetat viața sa viitoare sarcinii teoretice, să dea vieții sale un caracter universal și să construiască în infinitum cunoaștere teoretică pe cunoaștere teoretică.

În personalități izolate, ca Tales etc., se naște astfel o nouă umanitate. Oamenii, care sint cei chemați să creieze viața filosofică, creează și filosofia ca o nouă configurație a culturii. Bineînțeles, de îndată se dezvoltă și un nou tip de relații de comunitate corespunzătoare. Fără îndoială, aceste configurații ideale ale teoriei sint co-trăite și preluate laolaltă în înțelegerea și în creația ulterioară. Ele antrenează cu ușurință un travaliu colectiv, un ajutor reciproc prin mijlocirea criticii. Chiar și cei ce se află în afară, nefilosofii, sint atenționați către această activitate și îndeletnicire insolită. Dacă, la rîndul lor, aceștia înțeleg, atunci fie devin ei înșiși filosofi, fie, dacă profesiunea lor îi acaparează cu totul, se atașează de cei instruiți. În felul acesta, filosofia se răspîndește într-o dublă manieră, lărgindu-se ca o comunitate a filosofilor de profesie, și, paralel, extinzîndu-se ca mișcare comunitară consacrată formării prin educație. Aci se află însă și originea despicării unității poporului în cultivați și necultivați. Evident, această tendință de extindere nu se mărginește însă la națiunea natală. Spre deo-

sebiru de toate celelalte opere de cultură, această mișcare nu porcede dintr-un interes legat de soluțu tradiției naționale. Și străinii se inițiază în cunoaștere și iau parte în genere la puternica conversiune culturală ce iradează de la filosofie. Tocmai de aceea este nevoie de a caracteriza încă mai bine acest proces.

Lărgindu-se în forma¹⁵ cercetării și acțiunii educative, filosofia exercită o dublă acțiune spirituală. Pe de o parte, trăsătura esențială a atitudinii teoretice a filosofului o constituie universalitatea tipică a atitudinii critice, hotărâcă să nu accepte fără examinare nici o opinie prealabilă, nici o tradiție, iar de îndată ce e vorba de întreg universul dat tradițional să pună orice problemă în funcție de adevărul în sine, în funcție de o idealitate¹⁶. Filosofia nu se reduce însă numai la o nouă atitudine în cunoaștere. Din exigența de a supune întreaga experiență unor norme ideale, anume celor ale adevărului necondiționat, rezultă și o transformare profundă a întregii practici a existenței umane, și, deci, a întregii vieți a culturii; ea nu mai poate fi reglată de experiența naivă a vieții cotidiene și de tradiție, ci de adevărul obiectiv. Adevărul ideal devine astfel o valoare absolută, care antrenează cu sine o transformare într-un sens universal a practicii din mișcarea de formare culturală și în acțiunea conștientă de educație a copiilor. Dacă examinăm ceva mai de aproape această conversiune, înțelegem de îndată caracterul ei inevitabil: de îndată ce ideea generală de adevăr în sine devine normă universală a oricărui adevăr relativ, a adevărilor situaționale reale și presupuse care se prezintă în viața umană, această schimbare afectează și toate normele tradiționale, cele ale dreptului, ale frumosului, ale finalității, ale valorilor dominante ale persoanei, valorile de caracter personal etc.

În felul acesta, corelativ cu creația unei noi culturi, rezultă un tip de om aparte și o menire specială a vieții. Cunoașterea

¹⁵ În *Ibidem*, (p. 550): „în loc de «Lărgindu-se în formă... mai înainte în Ms: «Cu aceasta se instituie deosebirea semnificativă însă și fatală în acțiunea ulterioară între cultivați și incultivați»» (*Nota trad.*).

¹⁶ *Ibidem*: „Textul inițial: «esențialul atitudinii filosofice, ca atitudine teoretică universală, ca poziție față de 'adevărurile în sine' și de existentul din adevăr» (*Nota trad.*).

filosofică a lumii nu produce numai aceste rezultate speciale, ci și un comportament uman care intervine de îndată în tot restul vieții practice, împreună cu scopurile și pretențiile sale, scopurile tradiției istorice în care s-a produs și care tocmai de aci își și trag valabilitatea. Se formează o nouă și intimă comunitate, am putea spune, o comunitate de interese pur ideale între oameni care trăiesc pentru filosofie, uniți în devotamentul față de idei, care nu numai că sînt utile tuturor, dar sînt merite tuturor în mod identic. În mod necesar se constituie o formă de comunitate de un fel deosebit, în care fiecare lucrează cu și pentru celălalt, exercită o critică constructivă în beneficiul celuilalt, din care rezultă ca un bine comun valabilitatea pură și necondiționată a adevărului. La aceasta intervine și tendința necesară de răspîndire a acestui tip de interes, făcînd să se înțeleagă ceea ce s-a vrut și s-a obținut, adică o tendință de a încorpora persoane totdeauna noi, nefilosofi, în comunitatea celor care filosofează. Aceasta se produce mai întîi în interiorul națiunii natale, iar extinderea nu poate să reușească dacă decurge în mod exclusiv ca cercetare științifică de natură profesională; «mai mult», ea depășește cercul profesional, «iradiînd» în jurul acesteia sub formă de mișcare de educație culturală.

Ce se întîmplă însă dacă această mișcare de educație culturală se extinde la cercuri tot mai largi ale poporului și, firesc, la cele superioare, dominante, mai puțin absorbite de grijile vieții? E clar însă că aceasta nu conduce pur și simplu la o transformare omogenă a vieții normale, în întregime satisfăcătoare ca viață statal-națională, ci, cu toată probabilitatea, și la mari tensiuni interne în care această viață și întreaga cultură națională sînt aruncate într-o stare de desrădăcinare. Cei satisfăcuți în mod conservativ în tradiție și cercurile filosofice umane se confruntă reciproc, aceasta repercutîndu-se și în planul forțelor politice. Încă la începuturile filosofiei începe și persecuția; oamenii care trăiesc în aceste idei sînt proscrisi. Și totuși: ideile sînt mai tari decît toate forțele empirice.

Aci mai este de luat în considerare un fapt, anume că filosofia rezultă dintr-o atitudine critică universală îndreptată împotriva oricărui dat prealabil al tradiției nu este împiedicată în extinderea sa de nici un fel de barieră națională.

Nu mai că la un anumit stadiu al culturii preștiințifice trebuie să fie prezentă însă capacitatea pentru o atitudine critică universală care, firește, își are și presuposițiile ei. Desmembrarea culturii naționale se poate astfel propaga mai întâi întrucât știința universală, aflată ea însăși pe calea progresului, devine un bun comun al națiunilor mai înainte străine una de alta, iar unitatea unei comunități științifice și de formare culturală traversează de-acum majoritatea națiunilor.

Trebuie să evocăm încă ceva important privitor la comportamentul filosofului față de tradiție. Două posibilități sînt de luat în considerare aici. Sau valorile tradiționale sînt totalmente aruncate la o parte, sau se preia în mod filosofic conținutul lor, și aceasta în spiritul idealității filosofice nou constituite. Un caz edificator este aici cel al religiei. În acest sens, aș vrea însă să las la o parte „religiile politeiste“. Zei la plural, puteri mitice de orice fel constituie deja obiecte ale lumii înconjurătoare, avînd aceeași realitate ca și animalul sau omul. În conceptul de Dumnezeu esențial este singularul. Văzut din latura umană însă, el implică faptul că valabilitatea existenței sale și valabilitatea valorii sînt resimțite ca o constrîngere interioară absolută. Aci intervine ușor tentația de a amesteca această absolutitate cu cea a idealității filosofice. În procesul general de idealizare pe care îl angajează filosofia, Dumnezeu este, ca să zicem așa, logicizat, devine chiar purtător al Logosului absolut. Logicul, aș putea să-l recunosc deja în aceea că, pe plan teologic, religia revendică evidența credinței ca cea a unui mod propriu și ultim al fundării existenței adevărate. Zeii naționali sînt considerați, fără îndoială, ca fapte reale ale lumii înconjurătoare. Înainte de filosofie nu se pune nici o chestiune critico-gnoseologică, nici o chestiune a evidenței.

Deși cumva schematic, am indicat, totuși, în esență motivația istorică ce permite a înțelege cum, plecînd de la citiva extravaganti greci, s-a putut ajunge la o conversiune a existenței umane și a întregii ei vieți culturale, mai întâi în propria lor națiune și la cele învecinate lor nemediat. Este evident însă că de aci putea rezulta o comunitate de un nou gen, care depășește națiunile. Am în vedere, firește, configurația spirituală pe care o numim Europa. Aceasta nu mai este pur și simplu o juxtapunere de națiuni diferite, influențîndu-se una

pe alta numai prin filiație, prin comerț sau prin lupte, ci : un nou spirit, provenit din filosofie și din științele particulare ce depind de ea ; un spirit al criticii libere și al normării tuturor temelor infinite domină omenirea și creează idealuri noi, infinite ! Ele există și pentru indivizi separați în sinul națiunii lor și pentru națiunile înseși. Există, în fine, și idealuri infinite pentru sinteza totdeauna mai vastă a națiunilor, în care fiecare națiune, chiar prin faptul că aspiră la propria sa menire ideală în spiritul infinității, dăruiește ceea ce ea are mai bun în comoara națiunilor asociate. În această dăruire și receptare se ridică întregul supranațional cu ierarhia sa de structuri sociale, plin de spiritul unei supraabundente infinități, articulată în multiple infinituri, dar rămânând o unică sarcină infinită. În această societate totală orientată în mod ideal filosofia însăși își păstrează funcția diriguitoare și sarcina sa infinită specifică, funcția liberă și universală a conștiinței de sine (*Besinnung*) teoretice care îmbrățișează în mod egal și toate idealurile și idealul total, deci universul tuturor normelor. Într-o omenire de tip european, filosofia trebuie să-și exercite în mod constant funcția sa arhonică privitoare la omenirea în ansamblu.

II

Trebuie însă să ne îndreptăm acum atenția la înțelegerile cronate și la temerile care, așa cum mi se pare, își trag forța lor sugestivă din prejudecățile la modă și din frazeologia care le urmează. Ceea ce a fost expus aci nu este cumva o tentativă, foarte puțin receptată în vremea noastră, de a salva onoarea naționalismului, a luminării, a intelectualismului care se pierde în teoria străină de lume, cu consecințele sale dezastruoase, mania culturii căutate, snobismul intelectualist ? Nu înseamnă aceasta a vrea să te reîntorci la eroarea fatală după care știința îl face pe om înțelept, este chemată să creeze o omenire veritabilă, stăpînă și satisfăcută de soarta sa ? Cine în zilele noastre va mai lua în serios asemenea idei ?

Pentru stadiul de dezvoltare europeană din secolul 17 pînă la sfîrșitul secolului 19 această obiecție își are, desigur, îndreptățirea sa. Dar sensul propriu al interpretării mele nu este astfel atins. Mi se pare chiar că eu, pretinsul reacționar,

sînt mult mai radical și mai revoluționar decît acei care la ora actuală își dau în vorbe aere de radicali.

Și eu sînt sigur de faptul că numita criză europeană își află rădăcinile într-un raționalism care a pierdut drumul adevărat. Aceasta nu autorizează însă părerea că raționalitatea ca atare sau în întregul existenței umane ar avea numai o importanță subordonată. Raționalitate: în sensul elevat și autentic, singurul de care vorbim, în sensul în care devenise idealul însuși în perioada clasică a filosofiei grecești, rațiunea necesită încă o temeinică elucidare, fiind însă chemată să ghideze dezvoltarea omenirii spre maturitate. Pe de altă parte, concedem oarecum voluntar (iar idealismul german ne este în această privință predecesor) că forma de dezvoltare a numitei *ratio* ca raționalism în perioada luminării a constituit o eroare, deși o eroare comprehensibilă.

Rațiune este un termen foarte larg. După antica și excelentă definiție, omul este o ființă vie dotată cu rațiune, și numai în acest sens larg și papuașul este un om și nu animal. El își are scopurile sale și acționează în mod inteligibil, supunînd reflecției însăși posibilitățile practice. Operele și metodele rezultate intră astfel într-o anumită tradiție și pot oricînd să fie înțelese în raționalitatea lor. Dar de vreme ce omul, chiar și papuașul, reprezintă, în opoziție cu animalul, un nou stadiu al animalității, atunci și rațiunea filosofică reprezintă un nou stadiu în umanitate și în rațiunea ei. Treapta existenței umane și a normelor ideale pentru sarcini infinite, treapta existenței înțeleasă sub *specie aeterni* este însă posibilă numai sub semnul universalității absolute, de fapt tocmai ceea care este inclusă dintru început în ideea de filosofie. Fără îndoială, filosofia universală împreună cu toate științele particulare constituie un aspect parțial al culturii europene. În sensul interpretării mele însă, această parte îndeplinește, pentru a spune astfel, rolul de croier, de a cărui funcționare normală atîrnă veritabila, sănătoasa spiritualitate europeană. Omenescul din omenirea elevată sau din rațiune reclamă astfel o filosofie autentică.

Dar tocmai în aceasta rezidă punctul periculos! Căci atunci cînd spunem „filosofie“, trebuie să deosebim bine între filosofie ca fapt istoric legat de o anumită epocă și filosofie ca idee, idee a unei sarcini infinite. În fiecare perioadă

istorică, filosofia efectivă reprezintă tentativa mai mult sau mai puțin reușită de a realiza ideea directoare a infinității, iar prin aceasta chiar totalitatea adevărilor. Privite ca niște poli eterni, de la care nu putem devia nicicum în cursul întregii vieți fără a încerca remușcări, fără a deveni infideli și cu aceasta nefericiți, idealurile practice nu sînt în niciun fel dotate cu claritate și precizie prealabilă, ci sînt anticipate într-o generalitate vagă, ambiguă. Determinarea se obține numai în întreprinderile concrete și cel puțin în favoarea acțiunilor reușite. Atunci însă aceste idealuri sînt continuu amenințate de căderea în unilateralitate și de satisfacții premature care se răzbună însă sub forma contradicțiilor ulterioare. De aci și contrastul între marile aspirații ale sistemelor speculative, care sînt totuși incompatibile unele cu altele. La aceasta se adaugă necesitatea specializării, care, la rîndul ei, constituie o sursă de pericol.

Și astfel raționalitatea unilaterală poate deveni de obicei un rău. Se pot spune și următoarele: în virtutea esenței rațiunii, filosofii nu-și pot înțelege și pune în aplicare sarcina lor infinită decît într-o manieră care înainte de toate trebuie să rămînă în mod necesar unilaterală. Nu există în aceasta nici un fel de deviere, nici o eroare, ci, cum se spune, calea care pentru ele este directă și necesară nu le permite să se sizeze decît o latură a sarcinii, fără să se remarce mai întîi că a cunoaște sarcina infinită, totalitatea existentului, aceasta prezintă încă și alte fațete. Dacă acest caracter inaccesibil al sarcinii infinite se relevă în obscurități și contradicții, atunci se motivează recursul la o reflecție universală. Filosoful trebuie astfel să fie totodată în stare de a stăpîni sensul adevărat și deplin al filosofiei, totalitatea orizonturilor sale infinite. Niciun fel de cunoaștere parțială, nici un fel de adevăr separat nu trebuie absolutizate și izolate. Numai în această conștiință de sine supremă, ce devine la rîndul ei o ramură a sarcinii infinite, filosofia poate să-și îndeplinească funcția sa de a se înălța pe sine și prin aceasta de a promova o umanitate autentică. Căci oricare ar fi condiția sa, aceasta reîntră în domeniul cunoașterii filosofiei în stadiul suprem al conștiinței de sine (*Selbstbesinnung*). Numai prin această reflexivitate constantă o filosofie devine o cunoaștere universală.

Așa cum am spus, drumul filosofiei trece prin naivitate ¹⁷. Tocmai aci își află locul critica exercitată de iraționalismul de care s-a făcut atita caz, resp. locul de denunțare a naivității aceluia raționalism care a fost luat pur și simplu drept raționalitate filosofică și care, trebuie s-o recunoaștem, este caracteristic pentru filosofia întregii epoci moderne de la Renaștere încoace, fiind luat drept raționalism veritabil, deci universal. Această naivitate, inevitabilă la început, învăluie prin urmare toate științele, între altele pe «acele» ajunse la dezvoltare deja în antichitate. Mai exact: numele cel mai general ce convine acestei naivități se cheamă *obiectivism*, înfățișat în diferite tipuri de naturalism, de naturalizare a spiritului. Vechile și noile filosofii au fost și rămân în mod naiv obiectiviste. Pentru a fi echitabil, trebuie să adăugăm că idealismul german pornit de la Kant se străduiește deja cu pasiune să depășească această naivitate deja extrem de sensibilă, fără însă să fi putut atinge realmente acea treaptă de reflecție superioară decisivă pentru noua configurație a filosofiei și a umanității europene.

Numai câteva indicații sărăcăcioase pot să facă inteligibil însă ceea ce e de spus aci. Omul natural (să zicem, al perioadei prefilosofice), este, prin toate grijile și întreaga sa activitate, orientat către lume. Demersul lui de viață și de acțiune îl constituie lumea înconjurătoare desfășurată în spațiu și timp, lume în care se înscrie și el însuși. Acest caracter persistă în atitudinea teoretică care, mai întâi, nu poate să fie alta decât cea a spectatorului dezinteresat în a cărui privire lumea, prin însuși acest fapt, se demitizează. Filosofia vede în lume universul a ceea ce este, iar lumea devine lume obiectivă în opoziție cu reprezentările asupra lumii, variabile după națiuni și după subiectivități individuale; adevărul însuși devine adevăr obiectiv. Și astfel, filosofia debutează sub forma cosmologiei, așa cum este, de la sine este mai întâi, în interesul ei teoretic, orientată spre natură corporală, întrucît tot ceea ce este dat spațio-tem-

¹⁷ În *Ibidem*: „după «naivitate» în ms. următorul text care a fost șters mai târziu: «atunci, prin depășirea ei, către o treaptă mai înaltă a conștiinței de sine, iar aceasta neavînd nicidecum nevoie să fie ceva ultim — iată ceea ce trebuie văzut ca o necesitate esențială»” (*Nota trad.*).

poral prezintă de fiecare dată, cel puțin după temelie, forma corporalității. Oamenii și animalele — acestea nu sînt pur și simplu corpuri, ci, pentru o privire orientată spre o lume înconjurătoare, ele apar ca ceva ce există corporal, și cu aceasta ca realități incluse în ordinea spațio-temporală universală. Astfel toate procesele psihice, cele ale fiicărui eu, ca experiență, gîndire, voință au o anumită obiectivitate. Viața în comunitate, cea a familiilor, popoarele ș.a., pare a se dizolva atunci în cea a indivizilor luați separat și considerați ca obiecte psiho-fizice; legătura spirituală prin cauzalitatea psiho-fizică împiedică o contuitate pur spirituală, pretutindeni impietează natura fizică.

Cursul dezvoltării istorice este determinat într-o manieră precisă prin această atitudine cu privire la lumea înconjurătoare. Deja privirea cea mai rapidă aruncată asupra lucrurilor corporale aflate în lumea înconjurătoare arată că natura este o totalitate omogenă ce leagă toate lucrurile, așa zicînd, este o lume pentru sine, cuprinsă în ordinea spațio-temporală omogenă, împărțită în lucruri singulare, toate asemănătoare între ele ca *res extensa* și determinîndu-se unul pe altul în mod cauzal. Foarte repede s-a făcut un mare și prim pas, o mare descoperire: victoria asupra finitudinii naturii gîndită deja ca ceva obiectiv în sine, o finitudine ce subzistă în ciuda caracterului deschis și indefinit al naturii. Infinitatea este descoperită, mai întîi, sub forma idealizării mărimii, masei, numerelor, figurilor, dreptelor, polilor, suprafețelor etc. Natura, spațiul, timpul devin în mod ideal extensibile în infinit și în mod ideal divizibile în infinit. Din erta măsurări suprafețelor se degajă geometria, din cea a numerelor—aritmetica, din mecanica vulgară mecanica matematică ș.a. Totuși, și fără ca vreo ipoteză să fi fost în mod expres avansată în acest sens, natura și lumea intuitivă se transmută într-o lume matematică, lumea științelor matematice ale naturii. Antichitatea a premers acesteia, iar cu matematica sa, s-a realizat totodată și prima descoperire a idealurilor infinite și a sarcinilor infinite. Pentru toate epocile ulterioare aceasta va deveni șteaua călăuzitoare a științelor.

Ce repercursiuni a avut asupra cuceririi științifice a domeniului spiritual această fericită descoperire a infinității

fizice? În atitudinea orientată spre lumea înconjurătoare, prizonieră a obiectivismului, tot ce e spiritual apărea ca suprapus ordinii corporalității fizice. O transpunere a modalităților naturalist-științifice de gândire era iminentă și o înțelnim deja la începuturi în materialismul și determinismul lui Democrit. Dar cele mai mari spirite s-au dat înapoi speriate din fața acestor doctrine, ca și din fața oricărei psihofizici de stil mai recent. De la Socrate, omul ca persoană, în specificitatea sa umană, omul sesizat în viața sa comunitară de nivel spiritual, devine temă centrală a reflecției. Omul rămîne inclus în lumea obiectivă, dar devine deja temă majoră de reflecție pentru Platon și Aristotel. Aci este sesizabilă o sciziune stranie: omenescul ține de universul faptelor, însă ca persoană, ca eu, omul vizează țeluri, urmărește scopuri, se referă la normele tradiției, normele adevărului — la normele eterne. Paralizată în antichitate, această dezvoltare nu s-a stins niciodată. Să sărim de aceea în așa-numita epocă modernă. Cu un entuziasm ardent, se preia aci sarcina infinită a unei cunoașteri matematice a naturii și în genere a unei cunoașteri a lumii. Succesele gigantice ale cunoașterii naturii trebuie acum să fie împărtășite și de cunoașterea spiritului. Rațiunea și-a probat forța ei în ordinea naturii. „Așa cum soarele este unicul soare care luminează și încălzește totul, tot așa și rațiunea este unica rațiune“ (Descartes). Metoda naturalist-științifică trebuie să dezvăluie și misterele spiritului. Spiritul este real, obiectiv în lume, fundat ca atare în corporalitate. Concepția despre lume ia astfel de îndată și în mod dominant forma unui dualism, chiar a unui psiho-fizic. Aceeași cauzalitate, numai că scindată în două, cuprinde o unică lume; sensul explicației raționale este pretutindeni același, însă astfel încît orice explicație a spiritului, dacă ea trebuie să fie unică și cu aceasta universală în mod filosofic, conduce la planul fizic. O cercetare explicativă pură și închisă în sine a spiritului, o psihologie sau o doctrină a spiritului pură orientată spre interior, care să poată pătrunde în psihicul altora pornind de la eu, de la psihicul trăit de fiecare nu poate fi oferită; trebuie de aceea străbătută celă ce pleacă din afară, cea a fizicii și a chimiei. Toate discursurile preferate asupra spiritului comunității, voinței poporului, scopurile ideale, politice ale na-

ființelor etc., nu sînt decît romantism și mitologie, ele provenind dintr-o transpunere analogică a unor concepte care nu au sens propriu decît în sfera personală a individului. Ființa spirituală este fragmentată. La întrebarea despre izvorul oricărei nevoi este de răspuns numai astfel : acest obiectivism sau această concepție psiho-fizică despre lume, în ciuda evidenței ei aparente, reprezintă o naivă unilateralitate, care, ca atare, a rămas neînțeleasă. Este absurd să conferim spiritului o realitate ca și cum el ar fi o anexă a corpurilor, o existență spațio-temporală în interiorul naturii.

Aci sîntem îndreptățiți însă să arătăm cum se face că, în „epoca modernă“, problema crizei, care de-alungul secolelor și-a avut succesele ei teoretice și practice, s-a înfundat în cele din urmă într-o insatisfacție crescîndă, starea ei trebuind chiar să fie simțită ca o stare de nenorocire. În toate științele nenorocirca se înserează în cele din urmă ca insatisfacție metodologică ; chiar și neînțeleasă însă, nenorocirea noastră europeană privește foarte multe lucruri ¹⁸.

Există însă și probleme ce provin din naivitatea cu care știința obiectivă reține pentru universul oricărui existent ceea ce ea nu numește lume obiectivă, fără ca prin aceasta să dea atenție faptului că subiectivitatea creatoare nu poate intra în drepturile ei în nici o știință obiectivă. Cel ce creează în sfera naturalist-științifică găsește, evident, că orice subiectiv pur și simplu trebuie să fie eliminat și că metoda naturalist-științifică, înfățișîndu-se în modalități obiective de reprezentare, și determină în mod obiectiv. În felul acesta caută el și adevărul obiectiv pentru psihic. Aci se preconizează totodată că subiectivul, eliminat de fizician, e de cercetat în psihologie chiar ca psihic, firește în psihologia psi-

¹⁸ În *Ibidem*, (p. 550—551) : „după «foarte multe...», în manuscris următorul text, care la F. nu a fost preluat : «În cele din urmă, criza europeană este cea a viziunii europene asupra lumii, înțeleasă ca cea a filosofiei comprehensive. Boala își are fundamentul ei în obiectivismul dominant în toate formele, forme ale unui cras materialism sau cumva ale unui ascuțit naturalism psihofizic.

Toate științele, începînd de la sfîrșitul secolului trecut, se străduiesc în jurul așa-numitei probleme a fundamentelor, dar acestea sînt străduințe zadarnice. Ele privesc conceptele fundamentale ale domeniilor și metodei, care determină întregul sens al tuturor adevărilor și teoriilor»“ (*Nota trad.*).

hofizică. Cercetătorului naturii nu-i este clar însă cum fundamentul permanent al travaliului său intelectual subiectiv îl constituie lumea înconjurătoare, a vieții; acesta este presupus mereu ca teren, câmp de lucru, la nivelul căruia au sens ca atare interogările sale, metodele gândirii sale. Unde este însă supus criticii și elucidării fragmentul de metodă capabilă să conducă de la lumea intuitivă înconjurătoare la idealizările matematicii și la interpretarea lor ca existență obiectivă? Transformările lui Einstein privesc formulele în care se tratează despre lumea fizică idealizată și obiectivată în mod naiv. Cum formulele în genere, ca și obiectivarea matematică în genere, capătă însă sens pe fondul vieții și al lumii înconjurătoare intuitive, despre aceasta nu aflăm, iar Einstein nu reformează spațiul și timpul în care se desfășoară viața noastră trăită.

Știința matematică a naturii constituie o admirabilă tehnică de a săvârși inducții pornind de la o capacitate creativă, de la o probabilitate, exactitate, calculabilitate pe care mai devreme niciodată n-am fi putut s-o bănuim. Ca putere (Leistung) creatoare, ea constituie un triumf al spiritului uman. În ceea ce privește însă raționalitatea metodelor și teoriilor ei, aceasta este numai una relativă. Ea presupune deja dispoziția fundamentală de care duce lipsă însăși raționalitatea reală. Deoarece lumea înconjurătoare intuitivă, acest subiect pur și simplu, a fost dat uitării în te matice științifică, este uitat și subiectul activ însuși, iar savantul nu mai constituie o temă (Pornind de la acest punct de vedere, raționalitatea științelor exacte stă astfel în aceeași linie cu raționalitatea piramidelor egiptene).

Firește, de la Kant încoaace avem o teorie proprie a cunoașterii, iar, pe de altă parte, este prezentă aci și psihologia care, cu pretențiile ei la exactitate naturalist-științifică, vrea să fie știința fundamentală generală a spiritului. Speranța noastră însă într-o raționalitate reală, adică o înțelegere reală este aci ca și pretutindeni decepționată. Psihologii nu observă cituși de puțin că nici ei înșiși, ca savanți creatori, și lumea lor înconjurătoare nu ajung să constituie tema unei asemenea științe. Ei nu observă că ei înșiși, ca oameni socializați, în lumea lor înconjurătoare și în timpul istoric, îi premarg în mod necesar deja prin aceea că vor să obțină adevărul în sine

...valabil în genere pentru fiecare. Prin obiectivismul ei, psihologia nu poate cituși de puțin să aibă sufletul ca temă în sensul propriu, ceea ce înseamnă, deci, Eul care acționează și suferă. Poate ea oare să obiectiveze și să trateze inductiv trăirea valorizatoare, trăirea de voință distribuită asupra vieții corporale, poate ea să aibă ca temă scopuri, valori, norme, chiar rațiunea, oarecum ca „dispoziție”? Nu este de trecut cu vederea faptul că obiectivismul, ca rezultat autentic al direcționarului orientat către norme veritabile, premerge chiar acestor norme; căci el nu este deductibil din fapte, deoarece acestea din urmă sînt deja vizate ca adevăruri și nu ca îndrăgiri. Ce-i drept, dificultățile implicate aci se simt deja, și astfel izbucnește disputa în jurul psihologismului. Odată cu respingerea unei fundamentări psihologice a normelor, înaintate de toate a normelor pentru adevărul în sine, nu s-a sfîrșit însă cu acesta. Nevoia de reformă a întregii psihologii moderne se resimte în genere tot mereu, însă nu se înțelege încă faptul că obiectivismul ei o face nefuncțională, că ea nu se apropie nicicum de esența proprie a spiritului, izolarea de sufletul gîndit în mod obiectiv și resemnificarea psiho-zifică a ceea ce există în comunitate constituind o absurditate. În mod cert, ea nu a lucrat zadarnic, iar multe reguli empirice se arată și practic valabile. Ea este însă o psihologie reală tot atît de puțin pe cît o statistică morală, împreună cu cunoașterile ei nu mai puțin valabile, este o știință a moralei.

În vremea noastră se anunță însă pretutindeni nevoia arzătoare a unei noi înțelegeri a spiritului, iar neclaritatea relației metodice și faptice dintre științele naturii și științele spiritului a devenit aproape insuportabilă. Dilthey, unul dintre cei mai mari teoreticieni ai spiritului, și-a pus toată energia vieții sale în elucidarea relației dintre natură și spirit, într-o elucidare a creării psihologiei psiho-fizice, care, așa cum menționa el, trebuie întregită printr-o nouă psihologie descriptivă, analitică. Străduințele lui Windelband și Rickert nu au dus din păcate la înțelegerea scontată. Și ei, ca și toți ceilalți, rămîn îndatorați obiectivismului; abia noii psihologi reformatori sînt cei care consideră, pe bună dreptate, că întreaga vină ar consta în prejudecata, predominantă lungă vreme, a atomismului, iar o nouă epocă ar veni odată cu psihologia totalității. Situația nu poate deveni însă mai bună

atita timp cît obiectivismul, rezultat dintr-o atitudine naturală față de lumea înconjurătoare, nu este apreciat sub aspectul naivității sale, iar cunoașterea nu scoate la iveală faptul că înțelegerea dualistă a lumii, înțelegere în care natura și spiritul valorează ca realități de același sens, deși construite succesiv în mod cauzal, reprezintă o absurditate. Înainte de orice, îmi pare că trebuie spuse următoarele : o știință obiectivă a sufletului, obiectivă în sensul de a permite ajungerea la suflete, la comunitățile personale, la existența în formele spațio-temporale, nu a fost dată pînă acum și nici nu va fi dată.

Spiritul și numai spiritul, existent în sine însuși și pentru sine însuși, este de sine stătător, și în această autonomie a sa, și numai în ea, poate el să fie tratat într-o modalitate veritabil rațională, veritabil și radical-științifică. În ceea ce privește natura, în adevărul ei naturalist-științific însă, ea este numai aparent de sine stătătoare și numai aparent luată pentru sine în științele naturii ca o cunoaștere rațională. Căci veritabila natură, în sensul ei naturalist-științific, este un produs al spiritului care o caracterizează, presupune deci știința despre spirit. În esență, spiritul este capabil să antreneze cunoașterea de sine, iar ca spirit științific — cunoașterea de sine științifică, și aceasta în mod iterativ (repetat). Numai în cunoașterea spiritual-științifică pură savantul nu este afectat de obiecția de autoascundere a creației sale. Cu totul invers trebuie procedat însă cu științele spiritului ; aceasta tocmai pentru a le egala în drepturi cu științele naturii. Îndată însă ce acestora din urmă li se consideră obiectivitatea ca autonomie, se cade în greșeala obiectivismului. Așa cum sînt configurate acum, împreună cu multiplele lor discipline, științele naturii duc lipsă de raționalitatea înlesnită de viziunea spirituală asupra lumii. Tocmai acest neajuns, al unei raționalități autentice sub toate aspectele, constituie izvorul neclarității, devenită insuportabilă, a omului cu privire la existența sa proprie și la temele sale infinite. Toate acestea sînt unite inseparabil într-o singură temă : *Numai dacă se reîntoarce din orientarea naivă exterioară către sine însuși și rămîne la sine și numai la sine, spiritul poate atunci să-și fie sieși suficient.*

Cum s-a ajuns însă la începutul unei astfel de conștiințe de sine ? Un început nu a fost posibil atita timp cît senzua-

Isimul, sau mai bine zis psihologismul datelor (empirice), psihologia unei *tabula rasa* a dominat terenul. Abia cînd Brentano a revendicat psihologia ca o știință despre trăirile intenționale s-a dat un impuls care putea conduce mai departe, deși Brentano însuși nu depășise încă obiectivismul și naturalismul psihologist. Constituirea unei metode efective, care să sesizeze în intenționalitățile sale esența spiritului și, pornind de aci, să construiască în mod consecvent o analitică a spiritului a condus însă la fenomenologia transcendentă. Obiectivismul naturalist, și orice obiectivism în genere, se poate depăși numai într-o unică modalitate, anume aceea după care, cel care filosofează pornește de la Eul său, considerat ca realizator al tuturor valabilităților sale, în raport de care el devine un spectator teoretic pur. Numai în forma unei consecvente inteligibilități de sine și a unei înțelegeri a lumii ca realizare spirituală se poate ajunge, în această atitudine, la construirea unei științe a spiritului absolut de sine stătătoare. În aceasta spiritul nu este spirit în sau alături de natură; căci natura se mișcă ea însăși în sfera spirituală. Astfel, Eul nu mai este un lucru izolat, alături de alte lucruri asemănătoare, într-o lume dinainte dată; existența exterioară și una lîngă alta a Eului persoanelor încetează; aceasta în favoarea unei existențe laolaltă și una pentru sine, interioară.

Despre aceasta nu se poate însă vorbi aci pe larg; nici chiar o nouă conferință nu ar putea epuiza această temă. Nădăjduiesc însă să fi arătat că nu vechiul raționalism, care a fost un naturalism absurd și incapabil, constituie în genere problema spiritului care ne preocupă iarăși îndeaproape aci. *Ratio*, despre care e vorba aci, nu reprezintă altceva decît autoînțelegerea cu adevărat universală și cu adevărat radicală a spiritului în forma științei universale responsabile în care se ajunge pe calea unui mod cu totul nou de științificitate, în care își găsesc locul toate chestiunile imaginabile, cele privind ființa și cele privind norma, precum și cele privind așa-numita existență. Este convingerea mea ¹⁹ că fenomenologia intențio-

¹⁹ În *Ibidem* (551) „Înainte de «Este convingerea mea» în ms. sters cu creionul următorul text, care ulterior, împreună cu textul pînă la «încadrată ca plămuire spirituală», a fost șters. «În obiectivismul spiritual a fost presupus totdeauna, însă în adevăr nu ca el însuși devenit temă 'cercetabilă' în mod sistematic pe bază a experienței și analizei care îi este proprie»" *Nota trad.*).

nală este aceea care a făcut pentru prima dată din spiritul ca spirit domeniul experienței sistematice și al științei, și a determinat prin aceasta schimbarea totală a toamei cunoașterii. Universalitatea spiritului absolut cuprinde orice existent într-o istoricitate absolută, în care se află și natura încadrată ca plăsmuire spirituală. Abia fenomenologia intențională, chiar transcendentală, prin punctul ei de plecare și metodele ei, este cea care a adus lumină în acest domeniu. Numai pornind de la ea se înțelege, și din rațiuni adânci, ce este obiectivismul naturalist și îndeosebi se înțelege că, prin naturalismul ei, psihologia trebuia în genere să nu nimerească principalul, anume problema radicală și autentică a vieții spirituale.

III

Să rezumăm ideea fundamentală a dezvoltărilor noastre : „Criza existenței umane europene“, atât de mult discutată astăzi și care manifestă nenumărate simptome de decădere a vieții, nu reprezintă un destin sumbru, o fatalitate inevitabilă, ci devine inteligibilă și penetrabilă privirii din planul-fundal al *teleologiei istoriei europene* sesizabilă în mod filosofic. Presupoziția acestei inteligibilități o constituie însă faptul că a fost sesizat în esența sa veritabilă fenomenul „Europa“. Pentru a putea face inteligibil caracterul inesențial al „crizei“ contemporane, trebuia să se fi degajat *conceptul de Europa ca teleologie istorică a scopurilor rațiunii înșinile* ; trebuia să se arate cum „lumea“ europeană s-a născut din ideile rațiunii, adică din spiritul filosofiei. „Criza“ putea să se clarifice atunci ca *eșecul aparent al raționalismului*. Temeiul refuzului unei culturi raționale constă însă — cum s-a spus — nu în esența raționalismului însuși, ci numai în *alienarea* sa, în cufundarea sa în „naturalism“ și „obiectivism“.

Criza existenței umane europene are numai două căi de ieșire : sau declinul Europei în înstrăinare față de propriul său sens rațional de viață, căderea în dușmănie față de spirit și în barbarie, sau renașterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii care va depăși definitiv raționalismul. Pericolul cel mai mare care amenință Europa îl constituie oboseala. Să luptăm împotriva acestui pericol al pericolelor ca „buni europeni“, animați de curajul pe care nici o luptă

fară sfârșit nu-l sperie. Din flama nimicitoare de incredulitate, din focul în care se consumă orice disperare privind misiunea umană a Occidentului, din cenușa oboselii apăsătoare va învia atunci Phoenix-ul unei noi vieți interioare și al unei noi spiritualități, constituind astfel garanția trainică a unui mare și durabil viitor al omului : căci numai spiritul este nemuritor.

L. LANDGREBE *

3.3. FENOMENOLOGIA CA TEORIE TRANSCEDENTALĂ A ISTORIEI **

Teza ce urmează să fie fundamentată în considerațiile de mai jos este intitulată astfel : „*Dacă fenomenologia trebuie să fie o filosofie transcendentă, atunci ea este, gândită în mod consecvent pînă la capăt, o teorie transcendentă a istoriei*“. Cu această teză trebuie să rămînă în suspensie — s-ar putea spune „pusă în paranteză“ — întrebarea dacă fenomenologia trebuie să fie sau trebuie neapărat să fie o fenomenologie *transcendentală*. După cum se știe, această întrebare fusese deja contestată în rîndul discipolilor lui Husserl, de cînd în „*Idei pentru o fenomenologie pură*“ el efectuase, așa cum s-a

* Autorul — LUDWIG LANDGREBE (n. 1902), asistent al lui HUSSERL la Freiburg, între 1923—1930, unul dintre întemeietorii (1939) „*Arhivelor-Husserl*“ din Louvain, multă vreme directorul „*Arhivelor-Husserl*“ din Köln și al Seminarului filosofic de la Universitatea din Köln, este reprezentativ pentru continuarea spiritului husserlian în orientarea fenomenologică („*Cercul fenomenologic de la Köln*“, în jurul lui Landgrebe, continuă „*fenomenologia transcendentă*“). Lucrări principale : *Philosophie der Gegenwart* (1952) ; *Der Weg der Phänomenologie* (1963) ; *Phänomenologie und Geschichte* (1968) ; *Faktizität und Individuation* (1982) ș.a. (Vidi : *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, K. ALBER, Freiburg/München, 1988, p. 20—26 ; 432 ; 458).

Textul de față este reprezentativ pentru orientarea unor fenomenologi contemporani spre problematica istoriei și a vieții sociale.

** L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, în *Phänomenologische Forschungen*, hrsg. von der „*Deutscher Gesellschaft für phänomenologische Forschung*“, Bd. 3 : *Phänomenologie und Praxis*, Verlag K. ALBER, Freiburg/München, 1976, p. 17—47.

Traducere : ALEXANDRU BOBOC.

spus, „cotitura transcendentă”. Dar aplanarea acestei dispute presupune că se clarifică ce semnificație are la Husserl cuvîntul „transcendental”, și atunci această semnificație nu poate fi desprinsă decît din contextul operei sale înseși. Expresiei nu i se poate atribui pur și simplu semnificația pe care acest cuvînt o avusese în filosofie *înaintea* lui Husserl. În felul acesta, următoarele considerente se vor raporta, se înțelege, la Husserl, dar ele nu pot fi înțelese decît cu rezerve ca o contribuție la interpretarea lui Husserl. Există un număr infinit de interpretări și multe dintre ele sînt în contradicție unele cu altele. Aproape că s-ar părea că diferența lor ar depinde de părțile și citatele extrase de fiecare dată din textele multilaterale ale lui Husserl, pentru a le sprijini. Această dispută se referă aproape la toate noțiunile primitive operative ale lui Husserl, care nu s-au dovedit a fi explicite. Dar un element comun al majorității cercetărilor mai recente asupra fenomenologiei husserliene este că ele pornesc de la operele tîrzii și de la manuscrisele ultimei epoci de viață a lui Husserl; aceasta pentru a se înțelege lucrările mai vechi ca pași pe calea spre ultimele sale concepții. Prin urmare, ele nu corespund sugestiilor unui curent la modă, potrivit căruia abia lucrările tîrzii ale unui gînditor prezintă ideile sale din urmă și hotărîtoare cu mențiunea că, pornindu-se de la ele, toate cele anterioare trebuie să fie înțelese doar ca o pregătire. Dimpotrivă, acest principiu metodic și-a vădit tocmai aici fertilitatea, prin aceea că datorită lui s-a putut demonstra că în dezvoltarea ideilor lui Husserl nu a intervenit o ruptură, ci că ea corespunde unei intenții de la bun început precumpănitoare, care, ce-i drept, clarifică abia treptat în desfășurarea ei lucrul spre care a tîns din capul locului. Că astfel este starea de fapt, aceasta corespunde pe deplin concepției husserliene a intenționalității și a relației dintre intenție și efectuare, pe care o implică, întocmai ca aceea a unei căi de la întuneric spre claritate. Procedul de a se argumenta cu Husserl de mai tîrziu împotriva celui din prima perioadă de creație, pe care îl aplică toate cercetările recente ce au dus la un progres oarecare, s-a dovedit legitim prin succesul înregistrat. Din aceasta rezultă că o confruntare cu proiectul husserlian al filozofiei transcendente nu poate să-și atingă scopul dacă ea îl apreciază potrivit obiectivelor care își trag originea de la un alt punct de plecare

filozofic. Mai întâi, poziția sa trebuie gândită pînă la capăt cu toate posibilitățile pe care le conține; abia atunci poate să devină limpede unde se situează limitele posibilității unei reflecții prin prisma filozofiei transcendentele și unde trebuie să se treacă cu un alt procedeu dincolo de ele.

Dacă s-ar dovedi că din reflecțiile husserliene tîrzii trebuie extrase referirile înseși la aceste limite, filozofia sa ar putea emite în mod justificat pretenții la titlul de „filozofie transcendentă”: „transcendentă” în sensul că prin aceasta trebuie să se înțeleagă o modalitate de cunoaștere și o cale de cunoaștere care fac cu putință să se fixeze în mod critic înseși limitele sale. Această noțiune de „transcendentă” ar corespunde, de asemenea, considerațiilor lui Husserl dintr-un manuscris, care a fost redactat după încheierea textului din „Crisa științelor europene și fenomenologia transcendentă”; cu o privire retrospectivă la această lucrare el se și referă, înainte de toate, la capitolul din lucrare privitor la Galilei. El vorbește acolo despre dificultățile simțitoare ale acestui text, despre faptul că „într-o asemenea evoluție istorică se conturează treptat un stil nou al problemelor filozofice și o metodă nouă a muncii filozofice”. Din sensul său global face parte „împietirea cercetării istorice și a celei sistematice, motivată de aceasta, plasată de la bun început în propria reflexivitate, în care introspecția filozofului are cîmp liber numai dacă el este în situația de a putea să nu presupună o filozofie mai dinainte dată, proprie sau străină” (Hua VI, 364).

Folosirea husserliană a cuvîntului „transcendentă” este așadar în mod formal comună cu cea kantiană, prin aceea că el înseamnă „critică”: „Critica la adresa tratării noțiunilor filozofice moștenite, întrebarea cu privire la *quid juris?*” al folosirii ei pentru explicarea experienței noastre. În acest sens, „transcendentă” nu înseamnă nimic altceva decît *opoziția absolută față de orice fel de dogmatism*, nu numai de dogmatismul metafizicii, care era obiectivul de atac al lui Kant, ci și, de asemenea, o critică la adresa implicațiilor metafizice ascunse în poziții antimetafizice moderne; în mod general deci, e vorba de o *critică a folosirii necontrolate a tuturor noțiunilor filozofice moștenite*, cu care trebuia să fie realizată o înțelegere asupra vieții noastre și, în ul-

timă analiză, o explicație cuprinzătoare a lumii. În acest sens, filozofia transcendentă constituie concomitent o criticare a sferei de întrebuintare a cuvintelor și, ca o confruntare cu teoriile metafizice și antimetafizice ale explicației lumii, ea însăși este o *teorie*. Întrucât însă toate încercările de explicație a lumii în sensul ei original reprezentau totdeauna mai mult decât „simple” teorii ci, dimpotrivă, încercări de înțelegere asupra lumii, pentru a se găsi în ea calea justă a vieții, din asemenea teorii rezultau mereu principii acționale practice. De aceea, critica transcendentă la adresa lor constituie concomitent o critică la adresa principiilor acționale, care rezultă din ele. Această fixare s-ar manifesta deja în formularea originală a noțiunii de *teorie* de către Aristotel și, de asemenea, Husserl a dorit, în ultimă analiză, ca fenomenologia sa transcendentă să fie înțeleasă ca o „critică a vieții”.

Nu vom limita la cele spuse pentru o înțelegere provizorie asupra noțiunii de „transcendentă” și asupra sensului în care fenomenologia trebuie înțeleasă ca o *teorie* transcendentă. Prin aceasta nu se spune încă nimic despre istorie ca temă a acestei teorii transcendente. Se știe că termenul istorie are cel puțin două semnificații: prin acest cuvânt pot fi înțelese atât *res gestae* ca și *Historia rerum gestarum*, știința istorică. Cu teza formulată nu trebuie acum să se afirme că filozofia transcendentă trebuie să fie discutată aici numai în măsura în care ea este teoria cunoașterii științifice a istoriei, sau chiar că ea trebuie să fie limitată în genere la o asemenea *teorie*, deci la teoria a ceea ce erau odinioară științele spiritului; căci dacă o asemenea *teorie* va fi înțeleasă ca o *teorie* filozofică, atunci prin aceasta se reprezintă o treaptă a reflecției care este subordonată reflecției din domeniul filozofiei transcendente și se poate întindea numai pe aceasta. Fenomenologia transcendentă însă are de-a face, înainte de toate, cu întrebarea „Ce este istoria?”, respectiv care sînt posibilitățile transcendente ale posibilității ca pentru noi să existe ceva în genul istoriei care poate apoi să devină, de asemenea, un obiect al cercetării științifice? Prin această prismă Husserl a pus întrebarea cu privire la un „Apriori al istoriei”. Se va dovedi acum că acest apriori este într-un tot specific.

De aceea, o meditație transcendențial-filozofică nu poate considera delimitările de domeniu între diferitele științe pur și simplu ca dinainte date; căci aceste delimitări au rezultat, în majoritatea cazurilor, din necesitățile practicii cunoașterii lor și astăzi au devenit în multe privințe îndoielnice. Din această cauză nu ne putem referi la schița husserliană a ontologiilor regionale, care este cuprinsă în volumul II al „Ideilor“, și după care s-a orientat încă, de asemenea, Heidegger în „Ființă și timp“; căci și această schiță a preluat pur și simplu ca mai dinainte date delimitările valabile încă atunci între domeniile științei. Schița își trage originea dintr-o observație statică. Dar fenomenologia transcendențială și-a dobândit conceptul deplin abia ca o fenomenologie *genetică* — ceea ce, de bună seamă, nu necesită aici o nouă fundamentare (Aguirre, p. 153 și urm.). Din această cauză, fenomenologia ca teorie transcendențială a istoriei nu poate fi decât fenomenologia *genetică*. Urmează să se arate că rezultatele ei sînt importante, de asemenea, pentru teoria cunoașterii științifice, dar că prin termenul de istorie se înțelege mai mult decât întruchiparea lui *res gestae*. Din această cauză, sensul în care în teză se vorbește despre istorie trebuie deocamdată să rămînă în suspensie.

O teorie transcendențială a istoriei presupune astfel o teorie satisfăcătoare a intersubiectivității. Și aceasta nu poate fi dezvoltată decât ca o teorie genetică. S-a demonstrat acum că teoria husserliană a intersubiectivității din a 5-a dintre „Meditațiile Carteziene“ a eșuat pe motivul că Husserl încercase acolo să o dezvolte ca o teorie statică (Held, 1972, p. 1 și urm.). De asemenea, principiile sale ulterioare, care sînt prezente acum în vol. XV al seriei *Husserliana*, nu și-au atîns scopul, dar, de bună seamă, din unele reflecții ulterioare ale lui Husserl se pot desprinde indicații asupra modului de a se împlini această lacună. Vom reveni mai jos la aceasta.

După aceste observații inițiale, să trecem acum la fundamentarea tezei care, oarecum completată, trebuie să fie enunțată astfel: *fenomenologia genetică transcendențială este ca atare o teorie transcendențială a istoriei*. Să ne referim aici la două idei ale lui Husserl care, la prima vedere, par incompatibile una cu alta. Cea dintîi se referă la carac-

teristica „ego-ului“ transcendental, ale cărui performanțe universal-constituante rămân tema însăși a fenomenologiei. Reducția fenomenologică ne readuce la încrederea în sine apodictică a acestui eu. În această reflecție, el (eul) este prezent în mod direct pentru sine însuși. În această prezență de sine a funcțiilor sale constituante el este pentru sine însuși sigur apodictic și poate să recunoască aceste funcții în variație eidetică ca aparținând cu necesitate oricărui eu imaginabil în genere. Ce-i drept, Husserl a subliniat meritu, de la bun început, că o asemenea reflecție este efectuată de fiecare dată de un eu realmente existent. Dar, potrivit ontologiei deja dezvoltate în „Idei“, un fapt singular față de esența sa este accidental. Abia începînd din 1931, în manuscrise încă parțial inedite, această teză se răstoarnă: „Eul transcendental al eidos-ului este inimaginabil fără un eu transcendental ca faptic“ (Hua XV, 385), căci „eul“, cel care își schimbă părerea, care mă frustrează prin variația realității faptice sînt în mod apodictic chiar eu ca eul realității faptice și eul capacităților pe care nu le-am dobîndit efectiv, îndeosebi ca un eu care gîndește și vede în mod eidetic. Posibilitățile imaginative ca variante ale eidos-ului nu planează liber în aer, ci se raportează constitutiv la mine, în faptul meu, cu prezența mea vie, pe care o 'trăiesc' în mod faptic“²⁰. De aceea, „structura apodictică a realității transcendente nu este prin mijlocirea acelei capacități de a-și schimba părerea o asemenea realitate, care ar fi contingentă — un fapt accidental, care ar avea un cadru eidetic de alte posibilități, ce ar putea exista tot atît de bine. Astfel acest eu, care sînt eu însumi, trebuie să fie numit *fapt absolut*“ (Op. cit., p. 148). „Sînt faptul originar în această desfășurare a întrebării la altă întrebare... absolutul care își are temeiul în sine însuși și își are necesitatea absolută în ființarea sa fără temei ca o substanță absolută“. Necesitatea sa nu este o necesitate eidetică, care ar lăsa loc unui accidental. Dimpotrivă, toate necesitățile eidetice sînt momente ale faptului său... sînt modalități de a se înțelege sau de a se putea înțelege pe sine însuși“ (Hua XV, 376). „Absolutul pe care îl dezvăluim este un fapt absolut“ (Hua XV, 403).

²⁰ Manuscris K III, 1^a, p. 34 și urm. Citat după Held, 1966, 147.

Aceste teze par la prima vedere surprinzătoare. Nu se depășește oare cu ele limita unei filozofii transcendente într-o trecere la o metafizică a absolutului, care ar putea aminti „Filozofia pozitivă” a lui Schelling? Încă E. Fink a respins, la timpul său, o asemenea interpretare (Fink, p. 99 și urm.). El cunoștea aceste idei încă de pe vremurile apariției lor (1931), în care Husserl lucra la o încercare, ulterior abandonată, de a revizui textul german al „Meditațiilor Carteziene”: nu ar fi vorba aici nicidecum de o trecere într-o metafizică speculativă, ci, dimpotrivă, numai de „noțiuni confuze de situații limită filozofice”, care își trag originea din năzuința neobosită ca printr-o analiză reflexivă să se prindă, ca să zicem așa, în flagrant delict traducerea în viață a conștiinței transcendente. Dacă astfel ar sta lucrurile, aceasta ar fi tocmai o coroborare a legitimității pretenției fenomenologiei la titlul de „transcendentală”. Ea ar fi arătat astfel că este în stare să-și scoată în evidență în mod critic propriile limite.

Pentru a se aduce lumină în această chestiune, vom confrunta această teză cu privire la absolutitatea ego-ului transcendental cu o teză despre istorie, care se găsește în paragraful final al unui manuscris de cercetare despre „Reducția transcendentală și justificarea absolută”. Această teză afirmă că „*istoria este marele fapt al fințării absolute*”²¹. Acest paragraf final a primit în manuscrisul husserlian sub-titlul „Monadologie”. În această ordine de idei sînt necesare două observații:

1. Manuscrisul cu pricina datează de la începutul anilor '20. Așadar, nu corespunde realității afirmația că Husserl ar fi descoperit semnificația istoriei pentru fenomenologie abia în ultima fază a gândirii sale. Aceasta ne sugerează să nu înțelegem descoperirea făcută ca pe o ruptură în gândirea sa, ci ca pe o consecință care se desprinde din principiul său inițial pe planul filozofiei transcendente.

²¹ Pentru interpretarea amănunțită a acestei teze cf. LANGREBE, *Meditație* 1974, p. 107 și urm. și în versiune engleză: *The Southwestern Journal of Philosophy*, vol. V/3 p. 111 și urm. Norman/Oklahoma 1974. Considerentele de mai jos pot fi înțelese ca o variație în parte suplimentară, în parte legată de o îmbunătățire a acestei teme.

2. Manuscrisul furnizează o indicație asupra contextului din care își trage originea teza husserliană cu privire la istorie : aceasta este *monadologia*. Interpretarea a acordat pînă astăzi prea puțină atenție acestui titlu și, implicit, nu a luat în considerare problema camuflată îndărătul preluării unui termen leibnizian. Este o preluare în care se modifică semnificația acestui termen. Monadele leibniziene nu au ferestre ; aceasta se întîmplă însă de bună seamă cu „monada“ în contextul fenomenologiei transcendente ca desemnare pentru ego-ul transcendental. În acest sens, Husserl vorbește despre intersubiectivitatea transcendentală ca „univers al monadelor“. De aceasta se leagă două întrebări :

1. Ce ne îndreptățește ca pentru „ego-ul transcendental“, care este, în prezența sa pentru sine însuși în mod apodictic certă, „fapt absolut“, să se utilizeze titlul de „monadă“ ?

2. Cum sînt compatibile între ele cele două teze despre „absolut“, respectiv cum aparțin ele, completîndu-se reciproc, una alteia, și ce rezultă din aceasta pentru înțelegerea sensului tezei husserliene despre absolut și pentru conceptul transcendental fenomenologic al istoriei ?

Aici se constată că cele două întrebări nu pot fi abordate separat una de alta. Tocmai comunitatea lor reprezintă *problema transcendental-fenomenologică a istoriei*, care va fi tratată în cele ce urmează în puține caracteristici generale. Pentru pregătirea acestei expuneri ne vom referi la *semnificația pe care introducerea noțiunii de monadă o are pentru teoria științifică a istoriei*.

În această ordine de idei vom aminti că ideea fundamentală a filozofiei istoriei a lui Herder a fost inspirată, așa cum se poate dovedi, de monadologia lui Leibniz. Este ideea individualității necondiționate și cea a irepetabilității a tot ce este istoric. Acest lucru își are semnificația absolută în sine însuși și nu abia în ceea ce reiese din el. Prin aceasta Herder a criticat gîndirea progresistă a luminismului, și mai ales a lui Voltaire, și implicit, a netezit terenul științei istorice moderne. Ea este călăuzită după interesul pentru ființarea individuală. Leopold von Ranke a reluat teza lui Herder în formulări oarecum identice ; aceasta în expunerile sale în prezența regelui Maximilian al Bavariei cu privire la epocile istoriei

moderne. Ea este crezul științei istorice, pornind de la care se poate înțelege și sensul obiectivității ce i se cere. Această pretenție a lui Ranke a fost combătută de „Istoria politică“, mai cu seamă de *Gervinus*: istoria ar trebui să fie în slujba intereselor curente, a interesului pentru autoafirmarea națiunii. Ranke a combătut cu tărie această teză, pentru că el a văzut consecințele ei relativiste și, implicit, sfârșitul istoriei ca știință. În această confruntare se constată că *nu ideea individualității, ci, mai curînd, disprețuirea ei duce la relativism* și, totodată, barează calea spre adevărul istoriei. Această referire trebuie să fie suficientă pentru a se arăta că la menționarea acestei dispute dintre Ranke și Gervinus nu este vorba de o reminiscență pur istorică, ci de o problemă fundamentală a cunoașterii istoriei, care este contestată încă și astăzi. La începutul anilor '50 revista „Historische Zeitschrift“ a informat despre o discuție a istoricilor americani asupra principiilor metodice potrivit cărora trebuie să fie prezentat atacul japonez de la Pearl Harbour. În această discuție se opuneau unele altora tocmai aceleași poziții care au fost înfrunchipate cîndva de Ranke și Gervinus. Este cazul, de asemenea, să amintim despre abordarea istoriei de către bolșevici, care, după cum se știe, trebuie să fie mereu și mereu revizuită conform cu interesele partidului. Este vorba, așadar, de problema dacă adevărul a ceea ce este transmis istoricește se rezumă la ceea ce este considerat ca semnificativ pentru interesele oricărei prezențe, sau dacă ea trebuie apreciată, înainte de toate celelalte chestuni, în individualitatea sa „așa cum a fost ea de fapt“. Teoria istoriei elaborată de Școala de la Baden din cadrul neokantianismului a studiat cu certitudine această problemă, prin aceea că a căutat să deosebească cunoașterea istorică ca fiind „idiografică“ de cea „nomotetică“ a științelor naturii. Trebuie aici să se renunțe la o discuție în spirit critic a căii pe care teoria neokantiană a căutat să rezolve problema individualității prin mijlocirea noțiunii de relație valorică, deși o asemenea discuție ar avea încă și astăzi o importanță de actualitate; căci această teorie a relației valorice tot mai are implicații în actuala dispută în jurul neutralității axiologice în teoria socială.

Prin aceasta nu se afirmă că Husserl, în „descoperirea“ istoriei de către el, ar fi fost influențat, într-un fel oarecare,

de dezvoltarea teoriei istoriei de la Herder încolo. Nimic nu ne permite să afirmăm că el s-a ocupat de ea, și în special de Herder. El a fost condus, *în consecvența proprii sale căi, la semnificația „faptului originar“ al individualității pentru istorie*, și se poate arăta că, în străbaterea acestei căi, se ajunge la o mai bună fundamentare a adevărului istoric decît a fost cea oferită de teoria neokantiană a istoriei. Mai întîi, din această referire trebuie să reținem doar că preluarea titlului leibnizian „monadă“ pentru desemnarea faptului absolut al ego-ului transcendental în propria sa prezență vie nu înscamnă introducerea unei pure „expresii confuze“, ci, prin aceasta *se țintește spre problema centrală a fundamentării adevărului, așa cum se pune ea pînă astăzi pentru istoricul însuși*.

Dar aceasta nu este numai o problemă a teoriei științifice a istoriei, ci ea se referă la relațiile dintre oamenii într-o epocă sau dintr-un grup față de istoria lor încă *înainte* de cunoașterea ei științifică. Această problemă este de o actualitate stringentă într-o vreme care este amenințată de pierderea istoriei și de tendințe spre abaterea de la ea.

Acum să trecem la *cea de-a doua întrebare*, care se referă la conexiunea dintre cele două teze cu privire la absolutitatea „ego-ului“ și la absolutitatea istoriei, precum și la conceptul transcendental-fenomenologic al istoriei care rezultă din aceasta. S-a relevat că, atît filozofia istoriei a lui Herder cît și „monodologia“ husserliană se raportează la teoria leibniziană a monadei. Substratul istoric al monadologiei îl constituie ideea reformatoare a raporturilor directe ale fiecărui om în parte cu Dumnezeu. Aceste raporturi directe reclamă ca orice monadă umană să nu depindă decît de Dumnezeu, care a creat-o. Așadar, ea trebuie să fie închisă în sine, „fără fereastră“. Se poate asigura numai printr-o armonie prestabilită că monadele se pot afla în relații între ele. Totuși, pentru fenomenologia transcendentală este exclusă o asemenea fundamentare metafizică a ideii despre monadă și relațiile ei. Ea trebuie, pe calea reflecției specifice ei asupra subiectivității, să fundamenteze introducerea noțiunii de monade în așa fel încît teza cu privire la absolutitate să rămînă în vigoare, dar, cu toate acestea, relațiile ei să se poată menține. În această privință monadele nu pot fi concepute ca lipsite de ferestre.

Este, aşadar, o sarcină a analizei fenomenologice de a găsi punctul la care „ferestrele“ se cer căutate. În acest scop, este necesară, după cum s-a mai spus, o teorie a intersubiectivităţii care să fie în stare să răspundă la această întrebare cu privire la ferestre.

Pentru a se examina această problemă şi mai îndeaproape, trebuie mai întâi să se ţină seama de o obiecţiune care rezultă ca ineluctabilă tocmai din referirea la originea istorică a ideii monadelor : Nu este oare stilul unei asemenea reflecţii însuşi rezultatul istoriei moderne a gândirii, cu ipotezele ei specifice, care datează de la Descartes, care, la rîndul lor, îşi au rădăcina într-o istorie şi mai veche a gândirii occidentale ? După cum se ştie, alte culturi nu au dezvoltat acest stil al reflecţiei. Le este străin conceptul unicităţii şi irepetabilităţii şi, în acest sens, cel al absolutităţii oricărei fiinţe umane, adică dotate cu capacitatea de gândire şi reflecţie. Nu este deci aceasta doar rezultatul unei dezvoltări a culturii şi istoriei occidentale cu totul precise, o idee care nu putea fi formulată decît în condiţii istorice bine determinate ? Aşadar, poate oare ceea ce este numai un fapt istoriceşte condiţionat să ducă la o înţelegere apodictică a ceea ce este necondiţionat general şi necesar — întrebarea pe care a pus-o încă *Lessing* şi la care a răspuns negativ : „Faptele istorice nu pot deveni niciodată dovada adevărurilor eterne“. Poate, aşadar, recurgerea reflexivă la „cu sint“ în condiţionarea sa istorică să pretindă în genere de a fi calea spre comprehensiunea a ceea ce sîntem cu toţii, fiecare membru al „omenirii“. Aceasta este în fond *întrebarea pe care Husserl însuşi a pus-o în lucrarea „Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendenţală“,* întrebarea despre semnificaţia generală a acestui stil al reflecţiei, european după originea sa.

Acum, întrebarea poate fi formulată în felul următor : această cale a reflecţiei îl duce oare pe Husserl la ideea absolutităţii „ego-ului transcendenţal“ ca monadă şi, în ceea ce priveşte relaţia ei cu istoria, la o observaţie care trebuie înţeleasă ca ultimul răspuns la întrebarea sa cu privire la „apriori-ul“ istoriei : lumea este o lume istorică numai „prin istoricitatea interioară a fiecărui individ în parte şi separată în istoricitatea ei interioară de cea a altor persoane afectate

de modul-de-a-fi-în comun" (Hua VI, 38" observația 1) ²². „Istoricitatea interioară" exprimă, în sensul lui Husserl, o caracteristică a calității monadice a unicității fiecărui subiect personal în parte. Ea este, prin urmare, un „apriori", adică structura pe baza căreia există pentru noi „istoria" în genere. În ce măsură este exprimată prin aceasta o relație, care este valabilă în generalitate apodictică pentru *fiecare* subiect personal, și ne îngăduie în ultimă analiză să vorbim despre o „istorie a omenirii"? De ce oare nu poate fi această propoziție întoarsă, din moment ce, pe de altă parte trebuie să fie valabilă aserțiunea „istoria este marele fapt al ființării absolute"? În inversiune ea ar trebui să sune astfel: istoria este ipoteza apriorică a istoricității interioare a fiecărui subiect individual în parte; acest lucru ar fi posibil numai dacă „monada" s-ar găsi deja anticipat în contextul istoriei. Folosind un jargon modern, aceasta ar însemna: istoricitatea interioară nu este altceva decât transpunerea pe plan intern a istoriei. Numai în condiții istorice foarte precise o asemenea transpunere ar fi posibilă și s-ar putea forma conceptul de „istoricitate". Conform cu aceasta nu i-ar reveni un caracter obligatoriu dincolo de domeniul culturii occidentale.

Numai dacă se poate arăta în ce fel este capabilă reflecția transcendental-fenomenologică să ducă la o decizie angajată asupra acestei alternative, atunci poate să devină de înțeles cum se îmbină cele două teze husserliene și astfel poate fi fundamentată ipoteza că fenomenologia genetică transcendentală reprezintă teoria istoriei. În această ordine de idei trebuie menționat acum pe scurt sensul căii de reflecție pe care Husserl a fost condus la cele două teze ale sale. Trebuie să se examineze mai îndeaproape forma specifică a reflexivității pentru care, potrivit citatului deja menționat, este caracteristică împletirea „întrebării la altă întrebare", a celei istorice și celei sistematice motivate prin ea.

Husserl desemnează, de asemenea, ca cercetare asupra originii fenomenologia transcendentală în dezvoltarea ei deplină în direcția fenomenologiei genetice. În ultimă analiză el o numește, de asemenea, „arheologia" conștiinței, pentru că ea

²² Citatul este extras din studiul „Cu privire la originea geometriei" din 1936 (Hua VI., supliment III, p. 367—386).

sunt în mod genetic ca temă „stratul abisal“ al preconstituției pasive. Originea tuturor reprezentărilor noastre despre ceea ce aflăm și recunoaștem o constituie funcțiile constituante ale subiectivității accesibile reflecției. Dar încă pentru Kant filosofia transcendențială este călăuzită după problema originii. Kant distingea originea rațională și originea temporală (Kant 1793, 39). Husserl însă respinge această diferențiere : „Dogma dominantă a separației principiale a examinării gnoseologice și a celei istorice, a originii gnoseologice și genetice este... esențialmente eronată“. (Hua VI, 379). Ce este acum forma specifică a reflexivității, în raport cu care se poate fundamenta această ipoteză ? Această formă nu se găsește în tabelul conceptelor curente despre reflecție, așa cum le-a expus H. Wagner în articolul său „Reflecție“, cuprins în manualul de noțiuni filosofice. Ce-i drept, acolo este indicată forma husserliană a reflecției ca „reflecția de constituție“. Ea este revenirea reflexivă de la noema ca produs la actele care o produc și o constituie. Fără îndoială, această caracterizare este corespunzătoare pentru înțelegerea husserliană proprie a demersului său. El este mereu orientat după schema constituției obiectuale, în care obiectul se formează ca o unitate sintetică a modalităților sale de apariție, și el caută să sesizeze constituția proprie a eului după acest model ca fiind identic în multilateralitatea efectuărilor sale constitutive de acte. În acest sens, reflecția este totdeauna o „observație suplimentară“, o revenire suplimentară la funcții deja îndeplinite (Landgrebe, 1963, 192 și urm.). Aci avem însă un concept static de reflexivitate, care a fost dezvoltat prin aceasta. Ce-i drept, de facto Husserl însuși a depășit de timpuriu în analizele sale genetice limitele procedurii statice, dar nu a mai luat ca temă această trecere în semnificația sa sistematică. Să schițăm aici în mod simplificat această trecere.

Reflecția statică nu poate să ducă la originea cunoștinței noastre cu noi înșine și cu funcțiile noastre constitutive, care precede orice reflecție asupra unor acțiuni deja efectuate. Acest mod specific de reflexivitate ca o cunoștință anterioară cu noi înșine se poate explica printr-o privire asupra modului în care descoperim în viața de toate zilele motive pentru a pune stavilă efectuării acțiunilor noastre într-o reflecție asupra reușitei sau eșuării lor. Aceasta se întâmplă în majoritatea

cazurilor atunci cînd ne lovim de dificultăți în efectuarea unei acțiuni. Atunci efectuarea naivă va fi oprită cu meditația care, formulată din punct de vedere lingvistic, s-ar putea exprima prin întrebarea „de ce oare nu ai putut să faci aceasta?”. Astfel, *reflecția* reprezintă mereu inițial *revenirea la ceea ce sîntem în stare să facem*. Dar aflăm abia în activitatea potenței noastre ceea ce sîntem în stare. În fapt, Husserl a fost de bună seamă pe urmele acestei stări de fapt, atunci cînd el spune, în analiza capacității chinestezice în „Idei” II (Hua IV, 261) „că 'eu mișc' precedă 'eu pot'”. Acest lucru este valabil deja acolo unde, pe o treaptă timpurie a dezvoltării copilului, înainte de a fi învățat să vorbească, se exercită și se imită mișcarea orientată spre un țel bine definit al membrilor corpului. Într-o asemenea activitate, în succesul sau insuccesul ei, copilul se recunoaște încă de timpuriu ca centru și sursă de mișcare spontană, cu care el poate să determine, să sesizeze, să îndepărteze etc. cîte ceva în mediul său înconjurător. Toate reprezentările despre forțe active își au originea în această experiență. În aceasta se constată în mod inițial un „pentru că —așa”. Faptul că acest centru de mișcare și acțiune spontană se opune ca „cu” lui „tu” reprezintă pe plan genetic un fenomen ulterior. El este deja înainte de această existență individuală și „se cunoaște” ca atare din experiența posibilității de a dispune de corpul său și din capacitatea treptat dobîndită a stăpînirii funcțiilor sale motoare. Astfel copilului i se deschide cel dintîi acces la mediul său înconjurător.

Ce-i drept, s-ar putea întreba dacă acest gen de cunoștință, înaintea învățării vorbirii, cu sine însuși ca centrul capacității spontane de mișcare este ceva specific uman și nu poate fi atribuit, de asemenea, animalului. Nu este el oare valabil pentru fiecare organism biologic ca unitate susceptibilă de autoreglare? La aceasta se poate spune aici numai că astfel de organisme funcționează, firește, ca centre de mișcare, dar nu se cunosc ca atare. Referindu-se la Leibniz, Husserl vorbește aici despre monade adormite. Nu ne putem permite să discutăm mai amănunțit această problemă.

Ceea ce trebuie să se spună cu referire la originea tuturor cunoștințelor noastre legate de potență (capacitate cognitivă) este doar că fără această familiarizare originară cu potența chinestezică nu poate exista o treaptă superioară a reflexivi-

tății, care, de asemenea, la fiecare nou nivel are totdeauna sensul unei reflecții asupra potenței, asupra cîmpului său de acțiune și a limitelor sale. Această *potență de a se mișca este forma cea mai elementară a spontaneității*; o teorie acțională care nu izvorăște din ea nu poate să ajungă decît la o noțiune abstractă și globală de acțiune. De asemenea, vorbirea, în care se articulează mai întîi capacitatea de gîndire, are structura efectuării chinestezice a mișcării. Astfel se prezintă aceste funcții chinestezice, fără de care nu există constituție temporală, adică dimensiunea cea mai profundă a subiectivității transcendentele, sfera originară proprie, astfel încît corpul ca și corp în funcțiune nu este numai constituit, ci el însuși constituant ca o condiție transcendentală a posibilității fiecărei trepte superioare a conștiinței și caracterului ei reflexiv (Landgrebe, Reflecții, 1974, 466 și urm.).

Husserl nu a tradus în mod explicit în viață această conștiință. Dar dacă el vorbește despre „latura naturală” a subiectivității și despre faptul că subiectivitatea transcendentală poate fi numită un eu numai per *aequivocationem*, aceasta sugerează că el nu dorește să considere „natura” ca alteritate față de subiectivitate, ci ca ea însăși, în temeiul ei cel mai profund. Astfel înțeleasă, ea nu este natura obiectivată ca manifestare supremă a existenței umane reale „în afara noastră”, ci natura, așa cum ea ne este cunoscută în mod nemijlocit în cunoașterea funcțiilor noastre fizice. Dacă această stăpînire a funcțiilor chinestezice ne furnizează primul acces la lumea noastră, ar fi totuși greșit să se spună că tocmai corpul este acela care individualizează. Acest lucru este adevărat numai în măsura în care el este cunoscut de cineva ca *propriul său* corp, de care el poate dispune în anumite limite. Și acest lucru l-a văzut Husserl, atunci cînd el spunea (Op. cit., Hua IV) : „descoperirea unui al meu precede descoperirea eului”. El nu a desprins însă consecințele care rezultă din aceasta pentru înțelegerea sensului absolutității „ego-ului transcendental” și pentru comprehensiunea sensului practic primar al reflecției ca reflecție asupra potenței.

Capacitatea de a se mișca este funcția transcendentală cea mai profundă, cu care timpul se identifică. Este așadar întemeiat faptul că cea dintîi analiză de timp amănunțită — cea a lui Aristotel — își are locul în contextul întrebării despre

naștere (Landgrebe 1969). În experiența acestei potențe realitate se descoperă *prezența* de nedepășit a mea sau a alterității ca o certitudine apodictică a prezenței funcționale vii. *Abia de la această prezență își dobîndește sensul noțiunea de fapt absolut*: „Pe de o parte, ultimul eu în funcțiune există deja înaintea oricărei activități a variației și ideaticii libere a «eului proprii în genere» și înaintea instituirii unui nunc stans omnitemporal; eul se lovește oarecum de această «prezență» (dieses Da), pe care o reprezintă el însuși. Pe de altă parte, trebuie să spună că această prezență nu este «mai înainte dată» în modul în care exercitațiile simțurilor se situează înaintea experienței pe treaptă superioară în constituire” (Held 1966, 149, cf. Schütz, XXXI). Aceasta înseamnă: pentru a se recepționa excitații ale simțului este deja necesară această prezență. Acest lucru trebuie înțeles corect: dacă vorbim despre prezența noastră, cu acest pronume demonstrativ este totdeauna cointenționată o prezență în poziția sa temporală, care este precedată și urmată de alte prezențe. Dar această vorbire izvorăște dintr-o reflecție ulterior perceptibilă, în care această prezență este deja materializată ca una printre altele, cărora le corespunde „eul durabil și consacrat, persistent în toate”. Este acea reflecție pe care o inițiază dialectica hegeliană a certitudinii senzoriale; ea este menită să arate că acest pretins mod-nemijlocit este el însuși mediat. Aici este vorba, dimpotrivă, de a se demonstra că această prezență funcțională vie este un lucru cert, care nu se șterge în mod apodictic, un fapt incontestabil, și în acest sens nemijlocit și absolut, ca fapt absolut care constituie condiția transcendentală situată la cea mai mare adîncime a posibilității tuturor funcțiilor și performanțelor lor.

Funcțiile constitutive sînt totdeauna capacități pentru... dar capacitățile sînt pentru noi „prezențe” numai în aceea că ele se valorifică. Dacă această funcționare devine obiect de reflecție, care ca atare este totdeauna ulterior perceptibilă, funcționarea respectivă nu mai este privită ca ceea ce este ea în execuția ei vie. Numai în aceasta din urmă este ea „însăși prezență”. Ce-i drept, această „însăși prezență” apodictic sigură nu corespunde cerințelor impuse de Husserl revenirii la ultima certitudine apodictică. Autoființarea-în-fapt înseamnă pentru el o intuitivitate în reflecția fenomenologică. Dar o

funcție ca potență nu poate fi contemplată, ea poate fi în însăși prezența ei, și numai conștientă în activitatea ei. Ce-i drept, aici se atinge o *limită a reflecției ulterioare perceptibile*, care tematizează cele percepute, dincolo de care există cu toate acestea un lucru cert nemijlocit apodictic. Fără îndoială, acest lucru este anterior însușirii vorbirii. Dacă el este exprimat, exprimarea este deja supusă constrîngerii de ontificare, care este ineluctabil legată de vorbire, pentru că semnificația cuvintelor ei se raportează totdeauna la ceea ce este deja constituit și nu la funcțiile în final constituante. Cu toate acestea, asemenea prezență absolută nu este doar descoperită, ci chiar cunoscută și sigură în funcționarea ei, sigură ca ineluctabilitatea prezenței, în fața căreia ne găsim mereu și pe care simțim siliți să o suportăm. În acest sens, acesta este un fapt absolut, și trebuie să se accepte ca atare ceea ce nu mai poate fi pus la îndoială prin vreo reflecție. „Ultimul eu în funcțiune nu se poate ajunge din urmă pe sine însuși ca ceva stabil. Ultimul eu în funcțiune este în permanență înaintea propriului său prezent reflexiv“ (Held 1966).

Prin aceasta se descrie în trăsături generale și pe scurt calea genetică de reflecție a monadei individuale cu meditație transcendentală. Această cale duce la *prezența ei care nu se șterge, ca ultimul temei al certitudinii ei apodictice* ca prezență funcțională vie. Acest temei însuși nu mai poate fi tematizat în mod reflexiv. Dimpotrivă, el este cunoscut ca *limita*, de care se lovește reflecția transcendentală și în fața căreia ea se rupe. Dacă acum reflecția are originar sensul unei reflecții asupra potenței, aceasta înseamnă că ea se lovește aici de *limita potenței ei*, față de care orice potență este nepuțincioasă, și pe care ea trebuie pur și simplu să o suporte. Astfel orice subiect individual se găsește în exercitarea funcțiilor sale constituante în modul cel mai nemijlocit pus în prezența sa; folosindu-se limbajul lui Heidegger din „Ființă și timp“ s-ar putea spune „aruncat“. Totodată acest subiect face cunoștință cu sine însuși ca centrul funcțiilor sale și nemijlocit cu potența lor prin exercitarea lor. El se cunoaște în ceea ce este capabil să facă, și cunoaște de la bun început potența sa ca ceva ce poate fi învățat și exercitat. Dar în această experiență este deja hotărîtă *referirea la biografia sa*: potența în care subiectul se cunoaște este cunoscută ca

generată prin istoria experienței sale, în care s-a format această potență a sa. Ea poate să-i fie cunoscută în reflecție ca istoria vieții sale, care însă s-a desfășurat totdeauna în mod „anonim“ și a acționat înainte de a fi început reflecția asupra ei. O asemenea reflecție poate fi exprimată, bunăoară, în mod articulat în vorbire prin întrebarea „de ce s-a întâmplat așa, de ce am procedat astfel?“. De aceea Husserl poate să spună că „întrebarea cu privire la «de ce» este originară întrebarea cu privire la 'istorie'“ (Hua XV, 420). Aceasta înseamnă că ea este întrebarea privind „istoricitatea interioară“, care precede orice amintire proprie expresă și orice autobiografie și constituie temeiul transcendent al posibilității ei.

Această „istoricitate interioară“ este de găsit pe calea unei reflecții „egologice“ și unei întrebări genetice la altă întrebare. Ea se va găsi ca istoricitatea vieții de fiecare dată propriei, care prin prezența sa este separată fără putință de înlocuire și de depășire de orice alteritate. Acum însă, potrivit lui Husserl, istoricitatea interioară trebuie să fie „apriori-ul“ istoriei, fie că aceasta este înțeleasă ca istoria propriei familii, fie a propriului popor, a propriei epoci sau în mod foarte general ca istoria „omenirii“, adică mereu a istoriei, pe care oricine o are în comun cu alteritatea. Cum se încadrează acum alteritatea în „istoricitatea interioară“ de fiecare dată proprie, sau cum se poate scoate în evidență faptul că această alteritate a și fost totdeauna împreună cu ea? Această întrebare nu este alta decât cea cu privire la „fereastra“ monadei. Numai dacă o asemenea fereastră poate fi dovedită nu numai ca descoperită și postulată, ci ca din capul locului aflată prin experiență, istoricitatea interioară de fiecare dată proprie poate fi luată în considerare ca apriori-ul istoriei, și, astfel, poate fi lămurită legătura strânsă a celor două teze cu privire la absolutitatea monadei și la absolutitatea istoriei.

Este sarcina teoriei genetice transcendente a intersubiectivității de a notezi calea spre răspunsul la aceste întrebări. După cum s-a observat deja la început, Husserl a eșuat în prima expunere amănunțită a teoriei sale cu privire la intersubiectivitate, anume cea din a cincea Meditație Carteziană, pentru că a încercat să o dezvolte în mod static. Vom reveni la aceasta cel puțin cu unele referiri. O cercetare amănunțită

ar depăși întru totul cadrul expunerii noastre. Cele trei volume existente referitoare la analizele husserliene ale intersubiectivității (Hua XIII—XV²³) arată că Husserl depășise, încă în 1927, limitele unei analize pur statice, prin aceea că el a încercat să reducă constituirea intersubiectivității printr-o percepție analogizantă prezentatoare la preconstituirea ei pasivă într-o prezentare asociativ instituită. Dar și această încercare lasă în suspensie întrebarea dacă nu cumva pentru o asemenea analogizare asociativă este deja presupusă diferențierea proprie a monadei referitoare la „tu“, la „noi“ și, în genere, la alteritate, în așa fel încât propria ei prezență să poată fi în concordanță cu prezența alterității, astfel încât temporalitatea ei, de fiecare dată proprie, și istoricitatea interioară să fie a priori legate de alteritate, iar un timp comun să devină posibil și să se poată vorbi pe bună dreptate despre o intersubiectivitate primară, care este inițial echivalentă cu „eul primar“ de fiecare dată separat, astfel încât unitatea să nu poată exista fără alteritate. Trebuie așadar să se răspundă la întrebarea „cum ajunge alteritatea în propria mea temporalitate primară?“ (Hua XV, 353), astfel încât fiecare „psihic“ să fie, „ce-i drept, în sine și pentru sine, dar să aibă un sens numai într-o pluralitate fundamentată în sine însuși, care se desprinde din sine însuși“ (Hua XV, 341).

Husserl nu a mai reușit o expunere și rezolvare sistematică a acestor chestiuni, deși unele manuscrise din ultima perioadă de creație a filozofului ne dau indicații asupra direcției în care ele trebuie căutate. Acolo caracterizarea husserliană anterioară a intenționalității este concretizată ceva mai departe ca „apetiția primară în monadă“ : „Nu trebuie oare să presupunem o intenționalitate impulsională universală, care reprezintă orice prezență originară în mod unitar ca o temporalitate stabilă și o împinge de la prezență la prezență, astfel încât orice conținut este un conținut al efectuării impulsionale și este urmărit înainte de țel“ (Hua XV, 595). „Analiza structurală a prezenței originare (curentul viu stabil) ne duce la structura individuală și la stratul inferior permanent al curentului lipsit de eu, care o fundamentează, și care — printr-o

²³ Cf. în această ordine de idei analiza amănunțită a lui S. STRASSER pe marginea ontologiei sociale husserliene, care nu era încă disponibilă în timpul elaborării acestui referat.

întrebare consecventă la altă întrebare asupra ceea ce face posibilă și presupune, de asemenea, activitatea sedimentată — *duce înapoi la ceea ce este radical preindividual*“ (Hua XV, 598). În acest sens, Husserl caută să înțeleagă instinctul sexual ca „intenționalitatea primară instinctivă a modului-de-a-fi-în comun (Ms. EIII 10, 1 : Waldenfels, 298). Ca instinct primar, el este raportat din capul locului la alteritate și își are în aceasta replica. „În instinctul însuși se găsește raportarea la alteritate ca alteritate și la instinctul său corelativ“. În „realizarea sa primar modală nu avem două împliniri care trebuie separate într-o ordine primară și alta, ci o unitate a celor două ordini primare generate prin împletirea efectuărilor“ (Hua XV, 593 și urm.). Să încercăm să dezvoltăm aceste idei puțin mai departe.

Urmarea împlinirii acelui „instinct primar poate fi nașterea unui om nou, cu istoria care îi este atunci proprie, care însă, în posibilitățile sale, este deja determinată în mare măsură prin moștenirea strămoșilor săi²⁴. În felul acesta, generare și naștere nu sînt numai teme de biologie, ci prezintă o semnificație prin prisma filosofiei transcendente, ca și condiții ale posibilității istoriei. În ele se fundamentează diferența generațiilor, prin care, ceea ce ele au în comun, apare în perspective diferențiate pe baza perioadelor diferite ale vieții lor. Astfel se formează istoria comună a unei familii, unui popor, unei epoci etc. Fiecare membru care intră în ele prin nașterea și maturizarea sa are timpul său, care îi este atribuit. Abia printr-o asemenea revenire la cele mai adînci structuri genetice, care nu poate fi aici menționată decît pe scurt, propoziția husserliană, capătă un conținut concret : „Istoria nu este de la bun început nimic altceva decît mișcarea vie a conlucrării și împletirii formării originare a sensului și sedimentării sensului“.

Așadar, „ferestrele“ monadei individuale nu trebuie căutate abia *sus* în a percepție sau în adîncuri în analogizarea asociativă, ci în „instinctul primar“, care, ca atare, se referă totdeauna la alteritate și își găsește în ea replica și împlinirea sa. În unirea sa originară în dualitate se fundamentează posi-

²⁴ Pe marginea problemei cu privire la însușirile moștenite ca orizont lipsit de conținut cf. Hua XV, 604 și urm.

ibilitatea analogiei dintre coprezentă și autoprezentă, pe care *Held* a tematizat-o în disputa sa sus-menționată cu teoria husserliană a intersubiectivității. Așadar, certitudinea prezenței alterității precede orice aperccepție și toate asociațiile. Ultimul ei temei nu este nici „apriori-ul” relației eu-tu, care a fost cercetat de *Waldenfels*. El a știut aceasta, de bună seamă, ceea ce s-a manifestat prin faptul că el s-a interesat la sfârșit de „substratul” dialogului. Această unitate provizorie și cu toate acestea separație absolută au fost cunoscute inițial pasiv în realizarea apetitiei față de alteritate, care își găsește în ea replica. Această experiență este o „experiență absolută” (*Landgrebe* 1973, 13 și urm.) și pe baza ei istoria este absolută. Ea reprezintă însă mai mult decât istoria în sensul lui *res gestae*, ea include în sine tot ce precede toate *res gestae*, modul -de-a-fi-una în mod transcendentă în dedublare, care duce iar la un nou-mod-de-a-fi-una, la o nouă monadă absolută care poartă deja în sine trăsăturile generativ comune. Ele sînt comune pentru că împlinirea intenționalității impulsionale originare constituie o „unitate a celor două ordini primare”, a unității și alterității. Fiecare își are prezența în execuția torrențială care devine comună în efectuare. Această prezență este prezența celor doi subiecți care se mișcă fizicește. În auto-mișcarea lor fizică li se descoperă de la bun început „natura”, pentru că ei înșiși „se încadrează” în ea ca elemente fizice. Este o prezență la „locul” său în natură, și implicit raportată la „Terra”. Ea „se înglobează într-o «istorie a naturii»*”, în care omul intră ca ființă vie» (*Ms C I u.B III, I : Waldenfels*, 336; cf. *Hua VI*, 304).

Dar istoria nu este din această cauză cîtuși de puțin numai o istorie a naturii. Ce-i drept, „devenirea naturii” este terenul ei, dar nu în sensul unei „materii” mai departe determinabile, ci cunoscută nouă ca „Terra”; și aceasta înseamnă : *ca întruchipare a condițiilor care își fixează limitele oricărei*

* Pînă aici în text s-a folosit numai cuvîntul „Geschichte”, pe care l-am tradus, firește, cu : *istorie*. De acum înainte apare însă și termenul „Historia”, care înseamnă, de asemenea, istorie, dar primul termen reprezintă o disciplină filosofică, în timp ce celălalt o disciplină științifică. Am tradus termenul „Historia” prin istorie cu asteris. (*Nota tract.*)

*activități a omului și, implicit, istoriei sale în sensul lui res gestae. Tocmai aceasta este situația în care cunoaștem astăzi istoria, pentru că o asemenea îngrădire a tuturor posibilităților umane este simțită de noi cu atât mai pronunțat cu cât a progresat procesul de stăpânire a Terrei. Din absolutitatea prezenței noastre face parte absolutitatea Terrei ca aceea a limitei oricărei prezențe posibile. Nu vom vorbi nici un fel despre cosmonautică. Este puțin probabil ca ea să se desfășoare vreodată altfel decât „raportată la Terra“. Așadar, „Terra“ constituie în acest sens un *concept limită transcendentă*. Ea este o structură de bază a universului uman al practicii și reprezintă concomitent limita în raport cu care toate discursurile noastre despre „natură“ dobîndesc pentru noi un sens sugestiv realizabil. Este un concept limită care înlătură în același timp posibilitatea oricărei speculații despre o natură care stăpînește în sine și la sine. Există o istorie a Terrei și o istorie a naturii numai în măsura în care sîntem, prin individualizarea noastră, ființe istorice, la a căror prezență se referă în ultimă analiză toate cronologiile naturii.*

În acest *sens universal*, care include în sine, de asemenea, devenirea naturii, trebuie să se înțeleagă așadar expresia cu privire la istorie ca marele fapt al ființării absolute. Este devenirea permanentă torențială, „viața transcendentă“ care se cunoaște numai ca devenire, prin faptul că ea se desfășoară totdeauna ca separația și în același timp unirea centrelor mișcării („monadelor“), care se mișcă mai întîi în mod anonim (Hua XV, 373 și urm.). În acest sens trebuie să se înțeleagă că „eul“ este totdeauna înainte, dar în același timp curentul conștiinței este totdeauna înainte“ (Ms. C VII, I 18). Pornindu-se de la aceasta, se înțelege, de asemenea, în ce sens este valabilă propoziția potrivit căreia „natura“ însăși reprezintă o configurație a istoriei transcendente (Hua XV, 391); căci numai pentru că subiecții transcendentali, monadele, sînt deja „istorice“, „există“, de asemenea, pentru noi o istorie * naturală și apoi o știință despre natură, care s-a putut constitui în sensul modern abia prin aceea că ea face abstracție în mod metodic de această referire transcendentă. În acest sens trebuie să se înțeleagă așadar *legătura strînsă între absolutitatea monadei și absolutitatea istoriei*. În ce măsură atunci determinația „ab-

solutului“ ca „prezență“ este transcendentă și, implicit, o determinare apriorică, și de aceea fenomenologia, care duce la acest punct situat cel mai sus, o filozofie transcendentă? Ea este ca atare pentru că duce la ceea ce a devansat totdeauna toate celelalte, despre care putem spune într-un sens oarecare „este“. Facticitatea acestei prezențe este un principiu structural (Aguirre). Devansarea este „anonimă“ și astfel „anonim“ și „prezență“ sînt *determinații transcendente, cu care se atinge punctul extrem al reflecției transcendente*. Este punctul la care ea găsește limita fixată sîși ca atare, pe care ea nu o poate depăși. Ea nu poate să înțelească devansarea. Cu această descoperire se află totodată și de unde reflecția transcendentă și filozofia transcendentă trebuie înțeleasă ca o critică la adresa oricărui dogmatism. Această critică nu este numai o critică la adresa vechii metafizici prekantiane, ci, de asemenea, concomitent o critică la adresa implicațiilor metafizice ascunse în poziții moderne care par antimetafizice. Ea interzice, de asemenea, depășirea limitelor găsite de ea printr-o teorie a postulatelor în sensul lui Kant. Ea nu duce însă cituși de puțin, din această cauză, la un scepticism absolut. Tocmai în raport cu condițiile posibilității ca pentru noi „să existe“ un fel de „istorie“, ea duce la comprehensiunea a ceea ce este cerut de noi ca principiu suprem al modului de viață în legătură cu această *condition humaine* care poate fi determinată prin limitele sale într-o generalitate și obligativitate necondiționată. S-a încercat să se arate că facticitatea istoriei este legată de facticitatea prezenței existenței individuale de fiecare dată izolate (Landgrebe, Faktizität, 1974, 275 și urm.). Așadar, dacă pentru omenirea relegată în prezența ei pe „Terra“ trebuie să existe un viitor și istoria ei nu trebuie să fi ajuns la capătul său, condiția pentru aceasta nu este numai recunoașterea tuturor „ca noi“ tocmai ca egali, ci, în același timp, ca absolut individual diferiți.

Cerința necondiționată general obligatorie o constituie așadar cea a recunoașterii și respectării existenței individuale de fiecare dată proprii a fiecăruia „ca noi“ și a grupurilor, popoarelor, neamurilor, națiunilor devenite istorice în individualitatea lor „colectivă“. Abia în această recunoaștere se

fundamentează faptul că acceptarea propriei facticități nu înseamnă supunerea față de un destin sumbru, ci posibilitatea unei lumi umane.

BIBLIOGRAFIE

- AGUIRRE, ANTONIO : *Fenomenologia genetică și reducția. Contribuție la fundamentarea finală a științei pe baza scepticismului radical în gândirea lui E. HUSSERL* („Phaenomenologica”, 38), Haga 1970.
- FINK, EUGEN : *Filozofia tirzie a lui E. HUSSERL în perioada de la Freiburg*, în : EDMUND HUSSERL 1959—1959. Recueil Commémoratif („Phaenomenologica”, 4, Haga, 1959, p. 95—115.
- HELD, KLAUS : *Prezentul și Problema modului de ființare a celui transcendentă la EDMUND HUSSERL, dezvoltată prin prisma firului conducător al problematicei timpului* („Phaenomenologica” 23), Haga, 1956.
- * * * *Problema intersubiectivității și ideea unei filozofii fenomenologice transcendente* în : *Perspectivile cercetării fenomenologice transcendente* (pentru LUDWIG LANDGREBE, cu prilejul celei de-a 70-a aniversări), editat de U. CLAESGES și K. HELD („Phaenomenologica” 49), Haga 1972, p. 3—60.
- KANT, IMMANUEL : *Religia în limitele simplei rațiuni, 1793*, în : *Opere ale lui KANT* — Editura Academiei, vol. VI.
- LANDGREBE, LUDWIG : *Calea fenomenologiei*, Gütersloh 1963.
- * * * *Analiza timpului în fenomenologie și în tradiția clasică*, în : *Fenomenologia — trăiește sau nu ?*, volum editat de EUGEN FINK și alții, Karlsruhe 1969.
- * * * *Conceptul fenomenologic de experiență*, în : „Philosophy and Phenomenological Research”, XXXIV/1 (1973) pag. 13 și urm.
- * * * *Meditație asupra enunțului husserlian «Istoria este marele fapt al ființării absolute»*, în : „Tijdschrift voor filosofie” XXXVI/3 (1974) p. 107—126.
- * * * *Reflecții asupra teoriei constituirii a lui HUSSERL*, în : „Tijdschrift voor filosofie” XXXVI/3 (1974), p. 466—482.
- * * * *Facticitate și individurare*, în : „Ființă și istoricitate”. Volum comemorativ pentru K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, Frankfurt pe Main 1974, p. 275 și urm.
- SCHUTZ, ALFRED : *Collected Papers*, I, ed. M. NATANSON, („Phaenomenologica” 11), Haga, 1962.
- STRASSER, SETPHAN : *Ideile principale ale ontologiei sociale a lui EDMUND HUSSERL*, în : „Zs. f. philos. Forschg. Vol. 29 (1975), p. 3—33.
- WALDENFELS, BERNHARD : *Domeniul intermediar al dialogului. Cercetări social-filosofice în legătură cu EDMUND HUSSERL* („Phaenomenologica” 41), Haga, 1971.

G. SCHMIDT *

3.4. DEDUBLAREA EULUI **

a. „eu“ și „Eul“.

Tinărul Schelling, pe atunci încă aderent al lui Fichte, a scris, în 1795, un studiu cu titlul : „Despre Eu ca Principiu al filosofiei“ ...Schelling viza cu aceasta „Eul absolut“, care este, totuși, de găsit în mine însumi. Ar fi putut Schelling să scrie : „Despre mine ca Principiu al filosofiei“ ? În nici un fel, căci eu nu sînt „Eul absolut“ ; acesta din urmă nu are însă o existență separată de mine, după cum tot așa de puțin persoana mea se lasă despărțită de Eu în sensul absolut. Filosofia modernă descoperise „Eul“ ca sursă inepuizabilă a adevărului teoretic și practic : este vorba despre Eul în mine, care trebuie să fie rezultat al Eului naiv-natural și este astfel imitația (sosia) mea filosofică.

* *Die Verdoppelung des Ich*, este textul expunerii ținută de profesorul Gerhart Schmidt (n. 1925, cunoscut filosof german contemporan, director al Seminarului Filosofic A de la Universitatea din Bonn) în ziua de 3.X.1980 la Facultatea de istorie-filosofie, în cadrul programului de lucru pentru perioada 29.IX.—8.X.1980, cînd a fost invitatul Universității din București.

Menționăm că în perioada amintită, profesorul Schmidt a mai ținut următoarele expuneri : *Evidență și intenție de semnificare la Husserl* (la Facultatea de istorie-filosofie a Univ. București) ; *Metoda fenomenologică și hermeneutică speculativă* (la Institutul de filosofie și la Facultatea de istorie-filosofie a Universității din Cluj-Napoca). Textele acestor expuneri din urmă se află la Catedră de filosofie a Universității București. *Lucrări principale* : *Vom Wesen der Aussage* (1956) ; *Aufklärung und Metaphysik, die Neubegründung der Metaphysik durch Descartes* (1956) ; *Hegel in Nürnberg* (1960) ; *Das ontologische Argument bei Descartes und Leibniz* (1970) ; *Der Begriff*

Mulțumită străduințelor filosofilor, între cele două Euri are loc un schimb intens. Eul ca Subiect *știe* despre Eu și preocupările sale colaterale, iar eu am un acces privilegiat către acest Eu. Desigur, eu nu pot să-l prezint nimănui alina pe acest Eu impersonal din mine; am arătat prin aceasta că fiecare altul găsește în el însuși acest Eu. Ca dublura mea filosofică, Eul absolut în mine rămîne astfel o stafie!

Eul absolut, dublura mea, nu numai că mă domină, el este absolut. Căci el este infinit, acolo unde eu sînt finit, el este nemuritor, acolo unde eu sînt muritor. El nu se află cîtuși de puțin sub condițiile spațiului și timpului, nici ale materiei. Eu sînt însă carne (*caro*), sînt slab acolo unde Eul absolut este puternic, sînt capricios acolo unde Eul absolut constituie o instanță de neclintit. Dacă gîndesc corect, atunci e datorită Eului absolut, care gîndește în mine și care produce în toți ceilalți oameni rezultate ideatice identice.

Eul absolut nu este în întregime o nouă descoperire a filosofiei moderne, ci a fost pregătit în *noûs*-ul stoicilor, precum și în *noûs poieticos* al lui Aristotel, care este „nemuritor și etern, activitate pură fără pasivitate (*De anima*, III, 5). Rațiunea activă este întrucîtva nemuritorul impersonal în noi. În felul acesta, filosofia subiectivității are o preistorie; totuși, „Eul“ nu ar trebui să fie un corp străin în conștiință și nici un zeu transcendent. Pentru filosofia modernă se punea ast-

der Toleranz im Hinblick auf Lessing (1975); Die Transzendentalität des Seinsgedankens (1977); Subjektivität und Sein. Zur Ontologizität des Ich (1979); Die Philosophie der Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit der Philosophie (1980). A editat totodată serii ale lui Descartes și Feuerbach.

Preocupat de o ontologie (fenomenologică) a subiectivității, G. Schmidt pune aici o problemă de fond: cum să înțelegem „Eul transcendent“, de fapt eul cunoscător sub aspectul formei — eu („Euitatea“—*Ichheit*) în condițiile în care cunoașterea e cunoaștere a eului empiric. Ceea ce se numește aci „Dedublarea (*Verdoppelung*) Eului“, vrea să evite atît dificultățile subiectivității luate în sine în „filosofiile conștiinței“ din epoca modernă, cît și alterego-ul. De aceea, „dedublare“ nu înseamnă doi, ci de două ori: eu întrucît este empiric, concret și „Eul“, adică forma — eu, formă a universalității, conceptibilă fenomenologic prin distincția între real și ireal, într-o proiecție ontologică a subiectivității, proiecție ce aduce laolaltă fenomenologia și hermeneutica.

** G. SCHMIDT, *Die Verdoppelung des Ich*.

Traducere și notă introductivă: ALEXANDRU BOBOC.

fel problema de a scoate din dedublarea-Eului adevărul științific, adică filosofic și de a păstra totodată unitatea Eului personal. Intrucit însă Eului absolut i-a revenit sarcina constituirii lumii, a crescut și dezacordul dintre Eul empiric și cel general. Kant a pus pe seama Eului transcendental, a lui „Eu-gîndesc“, responsabilitatea pentru existența esențială (*Sosein*) a lumii; aceasta era „natura din punct de vedere formal“. Eu-gîndesc, fiind pur, se impune pe sine în modalitățile de activitate pe care le desfășoară Eul empiric pentru a făuri sinteze a posteriori. Eul transcendental nu este o instanță anonimă, descătușată, în mine, ci apare numai în forma în care trebuie să poată însoți reprezentările mele. Eu-gîndesc este în prea mare măsură spontaneitate pură, ca să fie vreodată „dat“, să poată fi privit (Kant spunea: Eu nu mă cunosc așa cum sînt, ci numai așa cum îmi apar — *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von I. Heidemann, Reclam Jun., Stuttgart, 1975, p. 195).

Kant a recuzat ideea unei dedublări a Eului. Ideea că tocmai atunci cînd mă desfășor gîndind în obiectivitatea științifică aș aluneca întrucitva de la mine însumi sau m-aș înstrăina de mine însumi, Kant o socotea fără sens (Vezi: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. 7, p. 134; *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Bd. 20, p. 270). Autocunoașterea este cu atît mai problematică, cu cît eu nu mă pot observa în efectuarea gîndirii mele. Eul empiric observabil devine fapt, pierzîndu-și subiectivitatea. O „psihologie a gîndirii“ ar fi lipsită de sens.

Astfel, pornind de la Eu nu s-ar da nici o posibilitate de a determina participarea Eului transcendental și a celui empiric la actele gîndirii; căci Eul empiric este numai observabil, nu gîndind, iar cel transcendental este gîndind, dar nu observabil. Eul este dublat în sensul unei împărțiri a rolurilor, însă nu se rupe în două bucăți. În consecință, nu este nevoie de nici o instanță supraordonată care să redreseze pe cel împărțit. Kant nu permite nici un Eu în Eu, analog „păpușii în păpușă“. Identitatea gîndirii ce garantează pentru Eu trebuie să se mențină neclintită; unitatea experienței este la fel de nedobîndibilă ca și unitatea spațiului și timpului.

Și în filosofia practică a lui Kant întîlnim o dublare a Eului, fără ca să-l dezmembreze pe acesta; căci numai unita-

ta, persoanelor garantează responsabilitatea pentru acțiuni și maxime, iar aceasta trece la Kant înainte de toate. Dedublarea în filosofia practică a lui Kant în *homo phaenomenon* și *homo noumenon* (Kant, *Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. 6, p. 739), în caracterul empiric și în cel inteligibil, în voință și capriciu, nu pricinuieste nicicând pericolul unei dedublări a persoanei. Este vorba aci mai mult de experiența morală a existenței și imperativului (Sollen). De fapt, și dublarea Eului moral a fost prefigurată în antichitate: stoicii văd în om un raport de dominație; rațiunea este chemată la stăpânire, însă ea se realizează pe deplin numai în înțelepți.

În orice caz, Kant a delimitat „dualismul“ său ca o greșală și a căutat să o evite. Schiller contesta interpretarea după care între datorie și înclinație ar exista o prăpastie de netrecut. Armonia ambelor, simbolizată în grație, realizată în „sufletul frumos“, îi apărea lui Schiller ca ideală. Un și mai mare pericol implică operarea cu motivul înstrăinării. Nu sînt deja înstrăinat de mine însumi dacă îmi înfrîng o revendicare morală? Pericolul înstrăinării nu este exclus dacă este dobîndită armonia sufletului; ea ar putea, totuși, să acționeze în ascuns. Dar concepția morală riguroasă, așa cum au subliniat criticii mai tîrzii, a făcut din autoînstrăinarea ascunsă un principiu. Omului i se otrăvește viața, iar cel care este mulțumit cu sine însuși, trăiește cu sine însuși în pace, trăiește într-o autoînșelăciune periculoasă.

S-ar putea ca, cei care l-au criticat pe Kant să se fi pripit în a fi de aceeași părere. Desigur, Kant nu a fost un cunoscător al sufletului omenesc. „Antropologia“ sa este neizbutită, dependentă de spiritul timpului, îmbibată de prejudecăți. Despre abisurile inconștientului Kant nu avea nici o bănuială. El cunoștea însă structura Eului, a celui teoretic, ca și a celui practic. Kant a prevăzut o dublaritate (Doppelheit), însă fără să fi avut loc o despicare în două părți străine una de alta. Dublarea este nemijlocit fundată în autotranscendența omului. Spontaneitatea gîndirii este totdeauna aceea a conștiinței transcendentele, către care nu pot să mă reîntorc cunoscînd. Eu-vreau, dimpotrivă, este numai libertatea bunului plac; astfel însă acesta este deschis pentru Tu-trebuie, pentru imperativul rațiunii practice. Deosebirea autonomiei și a heteronomiei se evidențiază de aci nemijlocit. Este

complet greșit să se considere că cerința morală ar fi pur și simplu o etică „teonomă“, neformală, deci o determinare străină; invers însă, etica Decalogului este în mod deghizat o morală subiectivă înstrăinată.

b. Eu ca dublat

Dedublarea-Eului din filosofia idealistă pare să constrângă fenomenele. *Eul* se întoarce împotriva *mea*, mă simt constrins. Vechiul dualism corp-suflet, pe care am crezut că l-am depășit, intră din nou în joc. Realmente, dedublarea-Eului își află suporturile în diferența dintre corp și suflet. Aceasta nu înseamnă însă o reîntoarcere la prejudecata pithagoreico-platonică despre un suflet ca atare, liber în sine, care a poposit într-un corp. Ca urmare a acestei prejudecăți, sufletul însuși a fost despicat din nou într-o parte înzestrată cu dorința nestăpinită de reîntoarcere în corp, ceea ce cere asceza, și într-o parte logică, superioară. Aceasta devine Spiritul pur, care este însoțit de ideea adevărului și binelui. Partea stăpinită de dorința reîntoarcerii se metamorfozează în *Eul* sensibil, empiric, finit. Ceea ce a constituit la început avantajul metafizicii de a se afla în relație cu reprezentarea religioasă a devenit în cele din urmă o povară. Dualismul favorizează înstrăinarea de sine a omului. De îndată ce Feuerbach i s-a opus, acesta a alergat către porțile larg deschise. „Noua filosofie (filosofia lui Feuerbach) are... ca principiu cognitiv, ca subiect, nu *Eul*, nu spiritul absolut, adică abstract, pe scurt, nu rațiunea *in abstracto*, ci întroaga esență reală a omului... Omul gîndește, nu *Eul*, nu Rațiunea“ (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, & 50). Însă Feuerbach nu se desprinde așa de ușor de dualism, deoarece de omul considerat în existența sa sensibilă, empirică el desparte „esența omului“. Poate că nu dualismul însuși este eronat, ci aplicarea ce i s-a dat. Că fenomenele nu permit o interpretare dualistă, ci ele preced propria interpretare, poate să ne-o demonstreze o scurtă privire asupra limbii considerată sub aspectul ei natural, prefilosofic. Întrebuintarea limbii apără de *Eul* absolut, care trebuie să fie o „gîndire gîndind“. Expresia „gîndesc că gîndesc“, care spune că totdeauna conștiința este legată cu conștiința de sine, nu aparține limbii normale. Este însă un mod obișnuit al vorbirii să spun — „eu gîndesc (cred) că sînt capabil pentru sarcina X“.

Pentru a da de urma fundamentului dedublării-Eului, noi ne adresăm limbii naturale orientată spre fapte, nedeformată și nedesată filosofic. În limbă există un întreg domeniu, anume *plata verbelor reflexive*, care garantează pentru această dedublare. Este o stare de fapt empirică, pe care trebuie să o interpretăm cu atenție. Prin verbele reflexive se exprimă *autoraportarea* (Selbstbezüglichkeit), însă nu în general; autoraportarea se poate exprima și într-o altă modalitate decât printr-un verb reflexiv. Tipurile de limbă arată o mare diferență în acest sens. În engleză, de pildă, nu există vorbe reflexive; pronumele reflexiv *myself* este greci la întrebuintare. Dimpotrivă, în italiană forma reflexivă este așa de puternic reliefată încît, dincolo de autoraportarea care se înfățișează aci, devine chiar expresia pasivului.

În afara verbelor reflexive, autoraportarea este indicată prin mijloace de expresie flancate (cu două laturi), ca prin pronumele „mie“ și „al meu“. Miezul situației îl constituie dublăritatea (Doppelheit) lui „eu“ și „pe mine“. Această modalitate de expresie a devenit în așa de mare măsură de la sine înțeleasă, încît, metaforic, ea a pătruns chiar în sfera lucrului (îns Dingliche): „a se curba, împleti, decolora, întinde“. Natural, în cazurile de autoraportare metaforică nu are loc nici o dedublare. Același drum este și cel care „se curbează“ și cel care „este curbat“, cu deosebirea, firește, că forma reflexivă devine începutul unei acțiuni (aci, acțiunea de curbare): obiectul este prins ca descompus într-o componentă activă și una pasivă; starea de fapt stratificată a naturii conținea oarecum o plastică subiectivă. Cazul normal prevede inversul: că s-a plecat de la concret către abstract, prin întrebuintarea „formei interne a limbii“. Autoraportarea valorează așadar ca atît de elementară încît ea, deși abstractă, poate să illustreze concretul.

Nici autoraportarea veritabilă a reflecției nu trebuie explicitată ca o dedublare. Nu este același Eu, cel care gîndește și cel care este gîdit? „Eu“ și „pe mine“ nu sînt identice? Pe deplin înțeleasă, identitatea nu exclude alteritatea, ci chiar o postulează. $A = A$ înseamnă că A este identic cu el însuși; și aceasta chiar și dintr-un punct de vedere deosebit, cu toate că primul și cel de al doilea A au o poziție diferită. Două bucăți de două mărci, dimpotrivă, nu sînt identice (de

obicei în portmoneul meu am socotit numai bucățile diferite), însă „eu“ și „pe mine“ nu sînt lucruri spațial învecinate și separate printr-un interval spațial. Identitatea subiectivă nu este comparabilă cu dublaritatea, ci se bazează pe ea.

Pentru a pătrunde în această dublaritate (Doppelheit) trebuie ca fenomenele lingvistice să se apropie din nou. „Eu“ și „pe mine“ sînt numai într-atîta diferite întrucît eu mă împart pe mine într-o componentă activă și una pasivă, situație în care pasiv este propriul corp : „eu mă privesc — mă spăl — mă pieptăn“. În englezește, forma reflexivă înlocuiește folosirea posesivului. Activ este „sufletul“, pasiv este corpul. Aceasta nu raportează însă cumva sufletul la corp, ci întregul Eu la partea sa fizică (d. ex. spălatul mîinilor), la partea acestei părți. Dacă operează reificat-ontologic (dingontologisch), dualismul corp-suflet cade în greșeală. Adică, Eul este construit paradoxal, el este întregul și partea. Că întregul trebuie să aibă părți, măcar cel puțin două, nu mai este de argumentat.

Dacă se operează cu modelul cuprinderii și al cuprinsului, Eul însuși se arată ca un paradox. Eu, întregul Eu cuprinzător, mă spăl pe mine, cel cuprins, partaș la Eu, sau spăl o parte a părții. Faptul fizic al spălării mîinilor poate fi descris fără nesiguranță. Semnificarea (Deutung) subiectivă ascunde însă o problemă ontologică. Limba uzuală este satisfăcută fără dificultăți cu această relație ; ea o folosește pînă și în sensul pe care-l poartă : drumul (ca întreg, cuprinzător) se curbează (partea sa, această bucată de drum), și chiar în momentul privirii într-acolo unde gîndim acțiunea ca plecînd de la lucrul cuprinzător, întreg. Firește, trebuie să răgăduim de-acum reprezentarea reificat-ontologică, după care „sufletul“ ca parte activă ar precede spălarea ; el (sufletul) nu posedă mîini ! Cel activ, înfăptuitor sînt eu, și nu „sufletul meu“. Același lucru e valabil, dacă dăm crezare limbii, și pentru gîndire !

Expresia reflexică indică o dublaritate nereificată. Pentru a o recunoaște nu trebuie să te adîncești în ceea ce este particular ; rezultatele observației, măsurătorile, operațiile asupra Eului, asupra mea însumi nu pot fi utilizate. Trebuie să ne îndreptăm mai mult către întreg ca relaționat ; este ca și cînd, privindu-mă în oglindă, sînt, firește, tot eu și cel care privește. Fenomene care se bazează pe întoarcerea Eului către

une în întreg pot fi considerate : pudoarea („mă rușinez“), orgoliul, ura față de sine — toate fenomenele subiective, în care nu a participat nimic din exterior. Expresia „mă rușinez“ privește relația complexă cu corpul în genere ; corpul nu este însă aci fapt exterior. Altfel era poate la Plotin, însă care omul se rușinează de a fi într-un corp (*Vita*, erster Satz) ; el „săruseși“, credea el, nu avea de a face cu această scîrnăvie (lînat). Pudoarea nu se raportează la corp ca fapt exterior, ci la corp în *Cum*-ul apariției sale. Adam și Eva au descoperit sentimentul pudorii ca și conștiința de a fi gol (neîmbrăcat).

Sartre (*L'Être et le Néant*, p. 349) a dat pentru aceasta următoarea explicație limpede. „Pudoarea originară“ ar indica „obiectivitatea“ simbolizată de corpuri, îndeosebi în starea de goliciune, anume de a fi un obiect sau obiectivare ; prin aceasta, acel „être-pour-soi“ al omului, „subiectivitatea“ sa ar fi negată. Îmbrăcămintea oferă ocrotire, nu însă numai în fața intemperiei, ci și, chiar înainte de toate, în fața ochilor celorlalți, cărora le sînt expus. Învelit în îmbrăcăminte, sînt, desigur, ascuns, capacitatea mea de acțiune nu este astfel expusă la pericol — organele de simț, miinile rămîn libere. Pudoarea are așadar un îndoit caracter : în ea se reia subiectul, Eul se separă în direcția sufletului, iar corpul este pus în afara privirilor străine, devine obiect. În consecință, expresiei „mă rușinez“ i-a fost pregătită din afară în acest fenomen legătura lui „eu“ și „pe mine“ ; și aceasta nu altfel ca în fenomenul structurat asemănător al orgoliului (orgolios este expresia reflexivă corespunzătoare italienește „gloriarsi“).

În cele din urmă, prin acest fenomen se va dovedi că eu, Eul sufletesc, activ sînt spațial, și că mulțumită acestei situații raportez din nou la mine toate fenomenele spațiale. Spațiul nu este, astfel privit, un concept geometric ; el este pasivitatea și activitatea Eului. Pentru fenomenul pudorii, analiza lui Sartre nu a fost de altfel pe deplin justificată ; căci ea îi denaturează semnificația morală. Descoperitorii acestei stări afective umane au fost însă deja conștienți de ea. Căci Domnul a vorbit lui Adam : „Cine ți-a spus că ești gol ? Nu ai mîncat din pom... ?“ Simpla existență corporală nu e de ajuns pentru punctul de referință al pudorii. Adam și Eva s-au rușinat de *fapta* lor ; *peccavi* este expresia pentru acesta.

Pudoarea este și un fenomen moral. Fiecare fenomen moral are însă o condiție premorală : a se ști-pe-Sine -- ca unul în durată. Pentru aceasta avem expresia „îmi amintesc“, căreia îi va fi opusă uitarea. Fiecare întrebuintare a formei trecutului la persoana întâia include pe „eu îmi amintesc“. Pudoare, orgoliu, ușurare, conștiință morală sau lipsa ei sînt toate condiționate prin A-și Amintii. Prin amintire, Eu se dedublează în timp ; alături de Eu-prezent aci pășește un Eu-timpuriu. Ambele sînt cuprinse însă în identitatea persoanei. Aceasta este legată, cum s-a explicat deja, de alteritate, fiind însă identificatoare, nu pur și simplu identificată, ca o identitate reificată (dingliche). Eu-timpuriu nu are forță de identificare ; numai Eu-prezent o posedă. Eu recunosc prin aceasta că sînt autorul faptelor *mele*. Ca acțiune identificatoare, raportul cu propriul trecut este antitetice ; Eu-prezent îmi opun pe acela care mai devreme puteam să fiu eu, la fel de mult cum aș încuviința sau aș regreta faptele mele, cum m-aș recunoaște privind de la ele sau le-aș tăgădui.

Prin raportul la trecutul meu este necesară o schemă reflexivă fundamental, alta decît cea care a fost necesară pentru preocuparea cu propriul corp și nevoile sale. Acolo Eu era întregul, corpul numai o parte ; apoi, raportat la trecut, eu sînt întregul, Eu ca „plin“ (Feuerbach) ; dimpotrivă, pe mine (das Mich), cel care, înainte de a mă raporta la el amintindu-mi, a fost pură cauzalitate, are o existență fantomatică. Aceasta se poate exprima și astfel : că spiritul trecutului vine asupra mea, deoarece eu sînt constrîns să trăiesc cu acest trecut, sau am voie să trăiesc cu el. Eu-prezent sînt cel integral, sînt devenitul faptei de altă dată. Dacă „sufletul“ are un sens separat, atunci el trebuie să fie determinat ca o cauzalitate liberă a celui care odinioară eram eu. Astfel luat, sufletul este deci obiectul, situat peste durată și putînd chiar dura supratemporal-nemuritor ! El nu este o substanță, ci o simplă parte, ca și corpul propriu pe care-l îngrijesc.

Raportul la trecutul meu sau, așa cum putem spune acum, la sufletul meu, nu este un lux al interiorității, ci constituie puntea către aproapele (Mitmenschen) meu, care are, de asemenea, un trecut, legat cu cel al meu. Dispunînd asupra unor amintiri comune, oamenii constituie o comunitate. Relația la propriul trecut scoate Eu din izolarea sa monadică. Ca

ontaneitate originară, individualitatea prezentă este exclusivă; ceea ce nu este Eu, este Non-Eu. În raport la propriul trecut, dimpotrivă, Eul se declină, devine un „pe mine“, care de aci înainte nu are obiectivitate corporală cum se află în prezent, ci chiar cauzalitate; el este astfel spontaneitate declinată. „Pe mine“ — le este mai aproape de semenii mei (Mitmenschen) decât Eul. În afară de aceasta, știu că urma pe care o lasă acțiunea mea are o semnificație socială și mă leagă cu ceilalți. Acțiunea concomitent obiectivă, nu-mi mai aparține mie singur, ci mă predă celorlalți. Eul social este în general un Pe mine. Eu nu trebuie să fiu satisfăcut numai cu Aline, cu fantoma trecutului meu, ci și cu Pe mine — le pe care-l monopolizează societatea și mi se reține. Adesea se întâmplă că un om este ajuns din urmă de trecutul său ca Oedip; aceasta se poate petrece mai mult interior, ca în nevroză, dar și prin autonomizarea existenței sociale consolidată în trecut (Wallenstein al lui Schiller).

Pentru ce are nevoie omul de un trecut, din ce cauză își permite luxul autodedublării? Animalele trăiesc fără acest balast, și nu trăiesc mai rău decât noi. Trecutul personal însă este cimentul care ține laolaltă societatea. Aceasta din urmă nu este o unire de corpuri ca turma, ci o unire de euri.

Intrucât trimite la ceea ce a trecut, pudoarea devine astfel indicator pentru dedublarea Eului. Această dedublare urmează două laturi, ca este spațială și temporală. Atît corpul cît și sufletul meu pot să apară ca dublul meu; ambele constituie partea unui întreg paradoxal, care nu mai are alte părți. Aceste raporturi sînt greu de întrezărit. Este nevoie pentru aceasta de o ontologie proprie a subiectivității. În legătură cu aceasta este uimitor că autosemnificarea (Selbstdeutung) prefilosofică a construit deja cărări temerare de-asupra acestui abis. Prin concept filosofia are să ajungă din urmă cea ce limba a săvîrșit deja.

c. Depășirea dublei existențe

Limba dă omului posibilitatea să trăiască cu dedublarea Eului — fără să o știe în mod clar. Totuși, ea acționează constant în autoînțelegere. Știința negarantată, pe jumătate ascunsă, despre existența-dublă a Eului a dat formă de arabescuri autosemnificării umane.

Cea mai veche formă literară a fost stabilită în lumea occidentală prin mitul-corp-suflet al atitudinii orfico-pithagoreice a spiritului (care a fost moștenită în filosofia lui Platon). O alta dintre aceste arabescuri este dublura reprezentată în credințele populare, apoi și în literatură, ca sperietoarea agreată. Dublura (celălalt) este propriu-zis sufletul. De îndată ce apare, este de apreciat ca o presimțire a morții. Prin aceasta a fost scos în evidență caracterul nemisterios al sosiei (Doppelgänger). Moartea și nemurirea stau împreună. „Sufletul nemuritor“ a fost la origină „dublura corpului“, spunea Freud referindu-se la E.T.A. Hoffmann (*Das Unheimliche*, 1909, W. W. 1955 XII 327 ff.). Expresia corp trebuie mai bine s-o înlocuim prin aceea a omului care trăiește și își amintește. Sufletul dublat ca celălalt a fost tratat și îngrijit ca esență particularizată.

Accastă formă veritabilă, în care dedublarea-Eului devine fructuoasă, nu mai este plină de taine, ci apare astfel ca o autoînțelegere importantă pentru viață: este vorba despre autoînțelegerea întreținută și de întreținut prin vîrstele vieții, care *practic* se află în educație, și care cunoaște o configurare mai teoretică în autobiografie (aceasta este o educație retrospectivă).

Dedublarea-Eului este, prin urmare, o formă indispensabilă probantă în desfășurarea vieții și pentru conștiința de sine umană. Fără aceea dedublare, omul nu poate nici să existe într-o modalitate umană, nici să acționeze, nici să cunoască. Filosofia însăși nu s-ar afla ca atare, dacă nu și-ar susține conceptualitatea ei pe numița dedublare. Tocmai de aceea, adesea apare cazul în care filosofia nu-și face cunoscute fenomenele în concepte; omul nu s-ar mai putea cunoaște nemijlocit înlăuntrul acesteia. Cine știe despre sine că deja poartă cu sine un eu, Eu transcendental, constitutiv de lume sau că un caracter inteligibil îl însoțește permanent?

Filosofia, înainte de toate a celor vechi, nu s-a mulțumit nicicum să expună în mod fenomenologic structura autoreferirii. Ea a preferat ca, din elementele autoreferirii să-și construiască sisteme filosofice și, pornind de aci, să confunde raporturile umane de viață cu exigențele logice și morale. Dedublarea-Eului a fost întrebuințată ca o pirghie prin care

lumea umană trebuie mișcată din loc ; ea intra mai degrabă în poziții de bază intuitive decât filosofice.

Răspunsul *sceptic* la această strategie a dedublării nu era exclus ; el s-a servit chiar de forma filosofică. Se cunoaște astfel că a fost blamat nu abuzul, avansat o dată cu dedublarea-Eului, ci că însăși dedublarea-Eului a constituit ținta criticii. Tocmai în contextul menționat, Schiller s-a îndreptat împotriva presupusului abuz. Mult mai radical a procedat Max Stirner, care a întrecut menținerea de către Feuerbach la o neapărată dublare. Împotriva Eului fichtean, el îndreaptă următoarea tiradă : „Eul lui Fichte este aceeași esență (adică „determinarea mea“) luată în afară de mine ; căci Eu este Fiecare, iar drepturi are numai acest Eu ; astfel el este «Eul», nu Eu sînt acesta. Eu nu sînt însă un Eu alături de alte Euri, ci unicul Eu : Eu sînt unic“ (*Werke*, hrsg. von J. H. Mackay, p. 348). „Unicul“ se apără împotriva dedublării, deoarece pe această cale i-a fost ascunsă o contrabandă teologică. Chiar Feuerbach, cu „Omul“ său este încă pentru Stirner un popă deghizat : Eu nu sînt „Omul“ cu care sînt legate o mulțime de atribute care servesc înstrăinării.

Max Stirner a deschis lupta împotriva dedublării-Eului în cadrele solipsismului său moral. „Supra-Eului“ îi este dată jos Euitatea (Ichheit) ; pornind de la forțele oculte, ele degenerază într-o simplă stare sufletească exterioară. Stirner își atrage repede risetele ; cu o ingenioasă glumă, cu poante ascuțite, el servește ca exemplu împotriva idealismului solidificat în înfățișările lui tradiționale, împotriva patosului mincinos al reformiștilor. Unde se află însă adevărul filosofic al acestui joc ingenios ? Ce decurge din negarea dedublării-Eului, din doctrina despre un Eu în principiu simplu ?

Nietzsche face un pas mai departe. El găsește numele pentru configurația neclar determinată de Stirner : numele „Supraomul“. Ca o lumină înșelătoare, această formă străbate prin literatură de la „Urfaust“, într-o privință însă nu asemănător „dublurii“. Privind mai minuțios, se arată o concordanță cu dublura : cuprinzînd formele dublurii laolaltă într-o singură configurație — frații vitregi din „Elixirul diavolului“ (E.T.A. Hoffmann) „Dr. Jekyll and Mr. Hyde“ (Steranson), — s-ar obține astfel un tip uman care ar fi și mai dezagreabil,

și mai teribil decât forma negativă a existenței dublate. Am avea astfel Supraomul.

Ce-i drept, Nietzsche a dezvoltat ideea supraomului în mod aforistic, însă cu suficientă claritate filosofică. Orientarea polemică împotriva idealismului se învederează aci nemijlocit. Dedublarea-Eului, așa cum ea pare să survină în filosofia practică a lui Kant, devine ținta batjocurii. Nietzsche a învăluit batjocura sa în ritualul răsunător al unei „dizertații-doctorale“ ... „Cine este omul desăvârșit?“ — funcționarul de stat — „Care filosofie dă formularea supremă pentru funcționarul — de stat?“ — Filosofia lui Kant : funcționarul-de stat ca lucru în sine pus ca judecător de-asupra funcționarului-de stat ca fenomen (*Götzen-Dämmerung*, A. Kröner, Leipzig, 1930, p. 149). Omul Kantian trebuie să se situeze pentru judecată de-asupra lui însuși, ca judecătorul Adam ; este clar însă ca acesta cade prost. Este Kant respins prin aceasta ? S-a făcut el ridicol cu dublarea în Eu-vreau și Tu-trebuie ? Autotranscendența rezultată de aci, dacă este trainică, este o nefericire umană care poate fi corectată ?

„Lovitura de ciocan“ a lui Nietzsche își află valoarea abia în legătură cu enunțurile pozitive asupra noii libertăți : „Poți să-ți dai ție însuți Răul și Binele tău și propria ta Voință să ațirne de-asupra ta ca o lege ? Poți să fii propriul tău judecător și răzbunătorul legii tale ?“ (*Also sprach Zarathustra*, A. Kröner, Leipzig, 1930). Aci Nietzsche întrebuițează forma dualității, însă cu tendința expresă de a o depăși. Ea este depășită în „Spraom“, care nu mai întrebuițează nici o lege, întrucît el este legea însăși. Aceasta se află, într-un fel, în același plan cu depășirea dedublării, pe calea triumfului asupra metafizicii ; așa cum odată cu „lumea aparentă“ a fost desființată „lumea adevărată“, la fel a fost lichidat și acel Tu-trebuie. Supraomul este moartea zeilor, dumnezeu ca atare devine de prisos ! La fel de inutilă este și diferența expres instituită a corpului și sufletului. Ideea Supraomului „înseamnă consfințirea fisurii, care dezbină oamenii și îi învrăjbește, înseamnă o reconciliere în care opoziția corpului și sufletului se anulează“ (E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer 1960, p. 69). În cele din urmă, trebuie să dispară și dublaritatea formei inventate și a poetului. Nietzsche, poetul Supraomului, ar avea numai o îndreptățire de exis-

tență concretă, dacă el însuși ar fi Supraomul. El a și formulat această temă aparent insolubilă, în prefața postumă la „Menschliches, Alzumenschliches“, scrisă în 1886. „Scrierile mele vorbesc numai despre depășirea mea : „eu“ sînt, în privința aceasta, cu Totul care mi-a fost dușman, ego ipsissimus, sau, dacă ar fi permisă o expresie orgolioasă, ego ipsissimum“ (Mussarion-Ausgabe 1928, XI, 137). S-ar putea deduce de aici că depășirea dedublării-Eului conduce la un Sine însuși (Selbst), care este impersonal, la Sineitatea (Selbstheit) radicală“.

Calea către Supraom străbate, înainte de toate, prin negativ, prin fărădelege. Această cale este desăvîrșită abia atunci cînd fărădelegea își pierde caracterul negativ și — nu poate ști cu siguranță — se transformă chiar în valoarea unei fapte de creație. „Cesare Borgia ca papă“, iată viziunea lui Nietzsche. Discipolii consecvenți ai acestei doctrine sînt teroristii din ziua de astăzi, care comit mîrșăviile lor cu cea mai mare conștiință de sine, nu pentru o viață bună de realizat pe această cale, care sfințește mijloacele, nici ca „răufăcătorul palid“ (Zarathustra), care suferă mereu din cauza aceasta. Fărădelegea se exercită pentru că se vrea însăși fărădelegea, care, cu aceasta, conținește de a fi fărădelege. Forma modernă a terorismului își are leagănul în Rusia țaristă. Nu este terorismul „omul frumos de bună credință“ al lui Dostoievski ? Cu aceasta sîntem departe de „grația și demnitatea“ lui Schiller.

De aci pornind, poate că vedem dedublarea-Eului și cu alți ochi ; nu ca o capcană, în care metafizica infiltrată de teologie l-a ademenit pe om, ci ca o descriere concretă a existenței umane. Dedublarea-Eului nu trebuie să provoace sfîșierea omului, nu este nefericirea lui permanentă. Există un Eu dublat, care trăiește în acord cu sine însuși. Aristotel indica fenomenul „dragostei de sine“, care nu are a face cu egoismul. Ura de sine este o boală mortală, iar un stat stigmatizat de aceasta este o stare internă de asediu. Dragostea de sine, dimpotrivă, acea philautia indică starea ideală, de a trăi în acord cu sine însuși și numai întrucît există plăcerea de a vrea binele ca al său însuși. Aceasta nu înseamnă o automulțumire obtuză, ci acea existență — de sine — prin anticipație (das Sich-Vorweg-Sein) ca temă permanentă. Atunci „își este el însuși prieten în cea mai mare măsură și trebuie

să se iubească în cea mai mare măsură“ (Aristotel). Partea bună la aceasta este că Supra-Eul nu se contopește cu Eul, nici Supra-Umanul cu existența empirică, și astfel a fost dobândit acordul omului cu sine, din care decurge veritabila prietenie slăvită de vechii filosofi ; rezultă de aci chiar și ceea ce, prin nici un fel de ironie contestabilă, s-a numit iubirea de oameni.

4. MARTIN HEIDEGGER – Notă introductivă

Reprezentantul principal al orientării fenomenologiei spre formula de gândire numită „existențialism“, H. Heidegger (1889—1976) rămâne unul dintre cei mai semnificativi și mai influenți filosofi contemporani.

După studii gimnaziale (1903—1909) la Konstanz și Freiburg im Breisgau, urmează, în acest din urmă oraș, studii de teologie (1909—1911), apoi (1911—1913) studii de filosofie și de „științele spiritului și ale naturii“. În 1913 „promoție“ (absolvire) cu teza *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (Doctrina judecării în psihologism), sub îndrumarea lui H. Rickert. În 1916 — „abilitare“ (doctorat) la Universitatea din Freiburg im Breisgau cu lucrarea : *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Doctrina categoriilor și a semnificației la Duns Scotus). Din 1928 i-a urmat lui E. Husserl la „Seminarul filosofic“ al Universității din Freiburg. În 1933, pentru o perioadă de 10 luni — rector al Universității din Freiburg. Deși într-un „Interviu“ (1966), apărut în revista „Der Spiegel“ abia în 1976, Heidegger dă explicații, planează asupra lui învinuirea de a fi pactizat cu „național-socialismul“. Între 1945—1951 i s-a interzis activitatea didactică. Din 1952 — bogată activitate didactică și științifică, continuă și după pensionare (1962), cu deplasări numai în Grecia, Austria, Italia, Franța, și numai cu conferințe pe teme ale concepției proprii. Nu a participat la nici una dintre manifestările științifice internaționale.

Lucrări principale : *Sein und Zeit* (Ființă și timp, 1927) ; *Kant und Problem der Metaphysik* (Kant și problema metafizicii, 1929) ; *Vom Wesen des Grundes* (Despre esența fundamentului, 1929) ; *Was ist Metaphysik?* (Ce este metafizica ?,

1929); *Won Wesen der Wahrheit* (Despre esența adevărului, 1930); *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Despre autoafirmarea universității germane); *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Hölderlin și esența poeziei, 1936); *Platons Lehre von der Wahrheit* (Teoria adevărului a lui Platon, 1942); *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung* (Lămuriri cu privire la poezia lui Hölderlin, 1944); *Brief über den «Humanismus»* (Scrisoare despre umanism, 1947); *Holzwege* (Drumuri ce se pierd în necunoscut, 1950) — aici și lucrarea: *Wom Ursprung des Kunstwerks* (Despre originea operei de artă); *Einführung in die Metaphysik* (Introducere în metafizică, 1953); *Aus der Erfahrung des Denkens* (Din experiența gândirii, 1954); *Identität und Differenz* (Identitate și Diferență, 1957); *Der Satz vom Grund* (Principiul fundamentului, 1957); *Unterwegs zur Sprache* (Pe căile către limbă, 1959); *Nietzsche* (2 vol. 1961); *Die Frage nach dem Ding* (Întrebare privitoare la lucru, 1962); *Wegmarken* (Repere pe cale, 1967 — o culegere de lucrări apărute între 1927—67, lucrări de mai mică întindere); *Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“*; (Studiul lui Schelling despre esența libertății umane, 1971); *Frühe Schriften* (Scrieri timpurii, 1972); *Vier Seminare* (Patru Seminarii, 1977); *Denkerfahrten, 1910—1976* (Experiențe ale gândirii, 1983). Din 1975 a început editarea (la V. Klostermann, Frankfurt a. M.) unei: *Martin Heidegger, Gesamtausgabe* (Opere complete) în 70 de volume, conținând atât lucrările apărute în timpul vieții autorului cât și numeroasele lui prelegeri universitare (la Marburg și Freiburg). Între volumele apărute pînă în prezent rețin atenția: vol. 21 — *Logik* (1976); vol. 24 — *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Probleme fundamentale ale fenomenologiei, 1975); vol. 45 — *Grundfragen der Philosophie* (Probleme de bază ale filosofiei, 1984); vol. 51 — *Grundbegriffe* (Concepte fundamentale, 1981); vol. 54 — *Parmenides* (1982); vol. 63 — *Ontologie* (1988). În afara primelor 15 volume (care conțin lucrări publicate de Heidegger însuși), restul cuprind prelegeri universitare și conferințe, care pun într-o lumină nouă textele de bază, oferă posibilitatea unor noi interpretări. Sensul principal al operei l-a sugerat Heidegger însuși prin fila de titlu la primul volum apărut (1975): „Wege-nicht Werke“ (Căi de acces, nu opere).

Studiile asupra acestei opere, monografiile, volumele omagiale ș.a. s-au înmulțit pe măsura răspîndirii și acțiunii gîndirii heideggeriene, receptată nu numai de specialiști (filosofi), ci și de critica de artă, istoria și critica literară, teoria științei etc. În 1975 și în 1981 s-au alcătuit volume de bibliografie. În universități din Germania, Franța, Italia, SUA, Japonia se consacră semestre întregi studierii diferitelor lucrări ale lui Heidegger. De menționat receptarea lui Heidegger în spațiul japonez. De fapt, la Heidegger au studiat atît de mulți japonezi încît, în Japonia astăzi se înregistrează o școală heideggeriană. În Europa (sau America) o asemenea școală nu există. Heidegger a avut și are adepți (chiar în rîndul unor științisti — de ex. fizicianul Fr. von Weizsäcker), dar nu a creat școală. Este, se pare, urmarca modului său de a concepe filosofia (și reflecția ca atare) ca mod al fiecăruia de a se propune ca „Ființă-în-lume“.

De reținut că receptarea lui Heidegger în Occident este dominant critică ! Altfel critică însă decît receptarea ei în mediile marxiste din lumea întreagă ; în acest din urmă caz, domină interpretarea : „Heidegger iraționalist“, chiar „mistic !“ După anii 1970 se observă însă în critica marxistă o raportare mai nuanțată, care ține seamă de contribuțiile lui Heidegger în ontologia umanului, ontologia operei de artă ș.a., criticînd „iraționalismul“ său. Se valorifică, de asemenea, „ateismul“ de factură existențialistă, propus de Heidegger în continuarea proiectului lui Fr. Nietzsche, un ateism limitat, căruia îi lipsește o explicare mai riguroasă a omului. În spațiul culturii noastre gîndirea lui Heidegger a fost receptată mai întîi de filosofi, încă în perioada interbelică. Influența se constată și în critica literară și de artă, îndeosebi după traducerea în limba română, sub genericul „Originea operei de artă“ a lucrărilor : *Despre originea operei de artă* ; *Hölderlin și esența poeziei* ; *Întrebarea privitoare la tehnică* ; *Experiența gîndirii* ; *Scrișoare despre umanism*. Salutară ca eveniment cultural, această ediție (Ed. Univers, 1982) conține un aparat critic mai mult în formă de explicitare.

În perioada interbelică receptarea lui Heidegger a fost în principal critică, așa cum o arată : Mircea Florian, *Cunoaștere și existență* (1939, conținînd o critică de fond, de pe poziții raționaliste, a concepției din „Ființă și timp“) ; Virgil

Bogdan, M. *Heidegger* (capitol în vol. III, *Istoria filosofiei moderne*, București, 1938 — un studiu temeinic sub aspectul prezentării, ponderat în critică). „*Revista de filosofie*“ (Seria veche, 1897—1944) conține câteva articole : N. Balca, *Contribuții la fundarea ontologiei* (nr. 2, 1935) ; I. G. Popescu-Arieșel, *Problema timpului în filosofie* (3/4, 1942) ; N. Balca, *Filosofia existențială și influența ei asupra protestantismului contemporan* (nr. 4, 1936) ; N. Balca, *Interpretarea existenței omenești în filosofia lui Heidegger* (nr. 4, 1939) ; P. P. Ionescu, *Existență și istorie* (nr. 3/4, 1939). Studiile din revistă sînt în genere critice, de pe poziții creștine uneori (îndeosebi N. Balca).

După 1944 — receptare critică, de pe pozițiile gândirii marxiste, la început hipercritică, apoi treptat o raportare critică nuanțată, cu desprinderea laturii de probleme și deschideri în filosofie. Referiri critice există și în lucrări de critică și istorie literară. În plan filosofic menționăm unele raportări critice din perioada 1944—1970 în lucrările de istoria filosofiei (C. I. Gulian, P. Apostol) și de filosofie și sociologia culturii (C. I. Gulian). După 1970 : Al. Boboc, *De la fenomenologie la existențialism* (în vol. „Aspecte din filosofia contemporană“ ; Al. Boboc, *Existență și limbaj în concepția lui M. Heidegger* (în vol. „Existență, cunoaștere, acțiune“, 1970) ; M. Grădinaru, *Prolegomene la o poetică marxistă* (1972) ; C. I. Gulian, *Problematica omului și existențialismul contemporan* (1973) ; Al. Boboc, *Însemnări despre Heidegger* (în „Forum“, 3, 1975) ; N. I. Mariș, *Discuții actuale asupra existențialismului* („*Revista de filosofie*“, 5, 1978) ; Al. Boboc, *Heidegger și ontologia umanului* („*Revista de filosofie*“, 2, 1978) ; V. Frăteanu, *Critica gândirii mitice* (1980) ; L. Grünberg, *Existențialismul și „condamnarea omului la libertate“* (1981, în vol. „Opțiuni filosofice contemporane“) ; T. Ghiddeanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin* (1971) ; Al. Boboc, *Existențialismul „ateu“* (în „*Filosofia contemporană*“, 1982 — cu o largă bibliografie și prezentarea „receptării“ lui Heidegger azi) ; Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană* (1983, cap. I. și cap. IV — discutarea conceptului de „diferență ontologică“) ; Al. Boboc, *Limbajul între comprehensiune și „tăcere“*. *Heidegger și filosofia contemporană a limbajului* („*Revista de filosofie*“, 1987, nr. 2).

Prezența unor texte traduse din opera lui Heidegger este marcată prin : M. Heidegger, *Despre originea operei de artă* (1982) ; *Introducere la Ființă și timp*, în vol. *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate* (de Al. Boboc și I. N. Roșca, 1985, 1986, 1987, multiplicare la Tipografia Universității București) ; M. Heidegger, *Ființă și timp*, traducere în „Revista de istorie și teorie literară“, începînd cu nr. 2/3, 1986. În Editura Politică : *Repere pe drumul gîndirii* (Holzwege, 1988).

Toate aceste texte oferă condiții noi pentru o receptare la dimensiunile reale ale operei heideggeriene. Căci se simte nevoia unui studiu mai amplu, analitico-critic, cu semnalarea valorii și limitelor. În fapt, în lumea de azi, Heidegger a devenit deja un nume de referință, îndeosebi pentru reflecția în problematica omului. Cunoașterea și raportarea, evaluarea critică a operei lui devin, ca urmare, o necesitate.

Traducerile au tocmai menirea de a constitui un cadru (și un temel) al evaluării. Am ales, în acest sens, un text de bază — *Principiul identității* (în 1955, în vol. *Identität und Differenz*), care expune concepția heideggeriană luînd ca axă ideea de „diferență ontologică“, precum și celebrul „Interviu“ acordat revistei „Der Spiegel“. În ceea ce privește acest din urmă text, menționăm că îl redăm aici așa cum a apărut (cu notă introductivă, note pe parcurs și un „postscriptum“) în „Revista de istorie și teorie literară“ : nr. 3—4 (1987), p. 114—123 ; nr. 1—2 (1988), p. 111—119.

M. HEIDEGGER

4.1. PRINCIPIUL IDENTITĂȚII¹

[13]² Principiul identității sună într-o formulă curentă $A = A$. Principiul este considerat ca cea mai înaltă lege a gândirii. Încercăm, pentru o vreme, să reflectăm asupra acestui principiu, deoarece am putea să aflăm prin el ce este identitatea.

Dacă gândirea, solicitată de un lucru, îl urmărește pe acesta, atunci i se poate întâmpla ca să se transforme pe drum. De aceea este recomandabil, în cele ce urmează, să fim atenți la drum și mai puțin la conținut. Deja evoluția conferinței ne împiedică ca să insistăm cum ar trebui asupra conținutului.

Ce spune formula $A = A$, în care se obișnuiește să se prezinte principiul identității? Formula numește egalitatea lui A cu A . La o egalitate aparțin cel puțin doi. Un A este egal cu un altul. [14] Vrea principiul identității să exprime așa ceva? Evident nu. Identicul, în latină *idem*, se cheamă în greacă *tó autó*. Tradus în limba noastră germană *tó autó* se cheamă *Același* (*das Selbe*)³. Dacă cineva spune mereu același lucru (*das Selbe*), de exemplu: planta e plantă, el vorbește într-o tautologie. Pentru ca ceva să poată fi *Același* (*das Selbe*) este suficient în orice moment unu. Nu este nevoie de doi, ca la o egalitate.

Formula $A = A$ vorbește despre egalitate. Ea nu numește pe A ca același. Formula obișnuită pentru principiul identității ascunde astfel tocmai ceea ce ar vrea să spună

¹ *Der Satz der Identität* în M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 2. Aufl., Pfullingen Günther Neske, 1957, p. 11—34.

² Cifrele marcate în paranteze pe margine indică paginile din ediția germană.

Traducere și note: DAN-OVIDIU TOTESCUI.

principiul : A este A, adică fiecare A este el însuși același.

În timp ce noi descriem în acest fel identicul, ne sună un cuvânt vechi, prin care Platon face perceptibil identicul, un cuvânt care la rîndul lui ne trimite la unul încă mai vechi. Platon vorbește în dialogul Sofistul 254 d despre stare (Stillstand) și schimbare (Kinesis, Umschlag). Platon îl pune, în acest loc, pe Străin să săpună : . . .

„Dar⁴ fiecare dintre ei este un altul al amîndurora, în schimb își este lui însuși același“. Platon spune nu numai : Ekaston auto tautóv, „fiecare același însuși“, ci ekaston eauto tauton, „fiecare însuși lui însuși același“.

[15] Dativul èauto înseamnă : însuși fiecare lucru este cedat lui însuși, fiecare lucru însuși este același — anume pentru el însuși cu el însuși. Limba noastră germană ne dăruiește aici, ca și cea greacă, privilegiul de a desluși identicul cu același cuvînt, însă aceasta într-o îmbinare a diferitelor sale forme.

Formula mai potrivită pentru principiul identității, A este A, spune prin urmare nu numai : Fiecare A este lui însuși același, ea spune mai degrabă : Cu el însuși este fiecare A însuși același. În identitate (Selbigkeit) subzistă raportarea la „eu“, deci o mijlocire, o legătură, o sinteză : unirea (Einung) într-o unitate (Einheit). În consecință se întîmplă că identitatea apare de-a lungul istoriei gîndirii occidentale în caracterul unității. Dar această unitate nu este în nici un caz vidul anost al aceluia care, în sine lipsit de raportări, persistă neconștient într-un același lucru (auf einem Einerlei). Pînă cînd însă raportul existent în identitate și de mult presimțit, al aceluiași cu el însuși a ieșit hotărît și pregnant la iveală sub forma acestei mijlociri, pînă cînd acestei apariții a mijlocirii i s-a găsit un lăcaș înăuntrul identității, gîndirea occidentală a avut nevoie de mai mult de două mii de ani. Căci abia filosofia idealismului speculativ, [16] pregătită de Leibniz și Kant, a fundamentat, prin Fichte, Schelling și Hegel, un lăcaș al esenței, în sine sintetică, a identității. Această nu⁵ poate fi arătat aici. Numai un lucru este de reținut : după epoca idealismului speculativ este interzis gîndirii să-și reprezinte unitatea identității⁶ ca simplă tautologie (Einerlei) și să facă abstracție de mijlocirea care domnește în unitate. Unde se întîmplă așa ceva identitatea este reprezentată numai abstract.

Și în formula îmbunătățită „A este A” iese la iveală numai identitatea abstractă. Acolo ajungem ? Exprimă principiul identității ceva despre identitate ? Nu, cel puțin nu nemijlocit. Principiul presupune dimpotrivă deja ceea ce se numește identitate și la ce aparține ea. Cum obținem o informație despre această presuposiție ? Principiul identității ne-o dă cînd ascultăm cu atenție tonul său fundamental, cînd reflectăm asupra lui, în loc să tot spunem ușuratic formula „A este A”. Propriu-zis formula sună : *A este A*. Ce auzim ? În acest „este” principiul spune cum este fiecare fiind și anume : el însuși cu sine însuși același. Principiul identității vorbește despre ființa fiindului¹. Ca lege a gândirii principiul este valabil numai în măsura în care el este și o lege a ființei ; aceasta sună : fiecărui fiind ca atare îi aparține identitatea, unitatea cu el însuși.

[17] Ceea ce exprimă principiul identității, ascultat în tonul său fundamental, este exact ceea ce întreaga gândire occidental-europeană gîndește, anume aceasta : unitatea identității constituie o trăsătură de bază în ființa fiindului. Peste tot, unde și cum ne raportăm la fiindul de orice fel, noi sîntem solicitați de identitate. Dacă această solicitare nu s-ar face auzită, atunci n-ar mai fi cu putință niciodată ca fiindul să apară în ființa sa. Prin urmare n-ar exista nici știință. Căci dacă științei nu i-ar fi dinainte garantată de fiecare dată identitatea (Selbigkeit) obiectului ei, ea n-ar putea să fie ceea ce este. Prin această garanție cercetarea își asigură posibilitatea muncii sale. Cu toate acestea reprezentarea diriguitoare a identității obiectului nu aduce științelor niciodată un folos palpabil. Prin urmare eficacitatea și fecunditatea cunoașterii științifice depind pretutindeni de ceva inutil. Exigența identității obiectului *vorbește*, indiferent dacă științele aud sau nu această exigență, dacă ele nesocotesc ceea ce e de auzit (das Gehörte) sau rămîn consternate de aceasta.

Exigența identității vorbește din ființa fiindului¹. Însă [18] acolo unde ființa fiindului este pomenită cel mai devreme și expres în gîndirea occidentală, anume la Parmenide, acolo vorbește identicul, într-un sens aproape excesiv. Una din tezele lui Parmenide sună : „...,Același (das Selbe) este vasăzică⁸ priceperea (gîndirea) ca și ființa”.

Aici este gândit eterogenul, gândire și ființă, ca Același (das Selbe). Ce spune aceasta? Ceva cu totul altul în comparație cu ceea ce cunoaștem de obicei ca doctrină a metafizicii, anume că identitatea aparține ființei. Parmenide spune: ființa își are locul într-o identitate. Ce înseamnă aici identitate? Ce spune în teza lui Parmenide cuvântul Același (tò autó, das Selbe)? Parmenide nu ne dă nici un răspuns la această întrebare. El⁹ ne prezintă o enigmă pe care n-avem voie s-o ocolim. Trebuie să recunoaștem: în perioada timpurie a gândirii vorbește, mult timp înainte ca ea să ajungă la un principiu al identității, identitatea însăși și chiar într-o sentință care decretază: gândire și ființă își au locul într-un Același (das Selbe) și fac parte din acest Același (das Selbe)¹⁰.

Pe nesimțite am clarificat deja aici tò autó, Același-ul (das Selbe). Am interpretat identitatea (die Selbigkeit) drept coapartenență. Am fi ispițiți să reprezentăm această coapartenență [în] sensul identității gândite mai târziu și cunoscute de toți. Ce ne-ar putea împiedica la asta? Nimic mai puțin decât însăși propoziția pe care o citim la Parmenide. Căci el spune altceva, anume: ființa își are locul — cu gândirea — în Același (das Selbe). Ființa este determinată, plecându-se de la o identitate, ca o trăsătură a acestei identități. Dimpotrivă, identitatea gândită mai târziu în metafizică este reprezentată ca o trăsătură a ființei. Deci, nu putem, plecând de la această identitate reprezentată metafizic, să vrem s-o determinăm pe aceea pe care o numește Parmenide.

Identitatea (die Selbigkeit) gândirii și ființei, care vorbește¹¹ în teza lui Parmenide vine de mai departe decât identitatea determinată de metafizică în ființă ca trăsătură a acesteia.

Cuvântul conducător în teza lui Parmenide, tò autó, Același (das Selbe), rămîne neclar. Îl lăsăm neclar. Păstrăm însă totodată indicația dată de propoziția la al cărei început stă el.

Dar între timp am stabilit deja identitatea (die Selbigkeit) gândirii și ființei drept coapartenență a ambelor. Aceasta era prematur, poate constrânsi de împrejurări. Trebuie să anulăm ceea ce era prematur (das Voreilige). Și putem aceasta în măsura în care nu considerăm susnumita coapartenență drept o interpretare definitivă și chiar singura hotărâtoare, a identității (die Selbigkeit) gândirii și ființei.

[20] Dacă gândim *coapartenența* (das *Zusammengehören*) în sensul obișnuit, atunci, ceea ce deja accentuarea cuvîntului indică, sensul apartenenței este determinat din coeziune (das *Zusammen*), adică din unitatea ei. În acest caz, „a aparține“ înseamnă tot atît : subordonat și clasificat în ordinea unei coeziuni (das *Zusammen*), rînduit în unitatea unei multiplicități, reunit în unitatea sistemului, mijlocit prin mijlocirea (Mitte) unificatoare a unei sinteze care dă și hotărăște măsura. Filosofia reprezintă această coapartenență ca *nexus* și *connexio*, drept legătură necesară a unuia cu celălalt.

Însă coapartenența poate fi gîndită și drept *coapartenența* (*Zusammengehören*). Aceasta vrea să spună : coeziunea (das *Zusammen*) este acum determinată din apartenență (das *Gehören*). Aici rămîne firește să ne întrebăm ce ar însemna atunci „a aparține“ și cum de abia din el s-ar determina coeziunea (das *Zusammen*) proprie lui. Răspunsul la aceste întrebări ne este mai aproape decît credem, dar el nu sare în ochi. E suficient dacă acum prin această indicație sîntem atenți la posibilitatea de a nu mai reprezenta apartenența (das *Gehören*) din unitatea coeziunii (das *Zusammen*)¹², ci să aflăm această coeziune (das *Zusammen*) dinspre apartenență (das *Gehören*). Dar¹³, oare indicația acestei posibilități nu se epuizează într-un joc de cuvinte van, care simulează ceva căruia îi [21] lipsește orice sprijin într-o stare de lucruri (*Sachverhalt*) verificabilă ?

Așa se pare, pînă cînd privim mai pătrunzător și lăsăm lucrul să vorbească.

Gîndul la o coapartenență în sensul *coapartenenței* se trage din referirea la o stare de lucruri care a fost numită deja. Firește, din cauza simplității sale este greu să n-o pierdem din vedere. Totuși această stare de lucruri ne este imediat mai apropiată dacă sîntem atenți la următoarele¹⁴ : la explicarea coapartenenței drept *coapartenență* aveam deja în minte, după indicația lui Parmenide, atît gîndirea cît și ființa, deci ceea ce aparține laolaltă la Același (im *Selben*).

Dacă înțelegem gîndirea drept caracteristică omului, atunci ne gîndim la o *coapartenență* care se referă la om și ființă. Pe dată ne vedem încolțiți de întrebările : Ce înseamnă ființă ? Cine sau ce este omul ? Oricine vede ușor : fără un răspuns suficient la aceste întrebări ne lipsește baza (*Boden*) pe care

putem înțelege ceva demn de încredere despre *coapartenența* omului cu ființa. Cu toate acestea atât timp cât interogăm în acest mod rămânem pironiți în încercarea de a ne reprezenta coeziunea (das Zusammen) omului [22] cu ființa ca o subordonare și de a rindui și a explica aceasta plecând fie de la om fie de la ființă. În această concepție tradițională despre om și ființă constituie baza pentru coordonarea amîndurora.

Ce-ar fi dacă în loc să ne reprezentăm neabătut numai o coordonare a amîndurora pentru ca să dobîndim unitatea lor, am fi atenți o dată la faptul dacă și cum în această coeziune (Zusammen) este în joc, mai presus de orice, o laolaltă — apartenență (ein Zu-einander-Gehören)? Acum există chiar posibilitatea de a zări coapartenența omului și a ființei deja în determinațiile esenței ei tradiționale, chiar dacă numai de departe. În ce măsură?

Vădit omul este un fiind. Ca atare el aparține ca și piatra, arborele, vulturul totalității ființei. A aparține mai înseamnă aici: clasificat în ființă. Dar caracteristica omului se întemeiază pe faptul că el este pus, ca esență gînditoare deschisă ființei și în fața acesteia, că rămîne raportat la ființă și astfel îi corespunde. Omul este propriu-zis această relație a corespondenței și el este numai aceasta. „Numai“ — aceasta nu înseamnă o limitare, ci un prisos. În om străbate o apartenență la ființă, care [23] apartenență ascultă ființa, fiindcă ea este transmisă lui. Și ființa? Să gîndim ființa în sensul ei inițial ca prezentă (Anwesen). Ființa nu e prezentă (anwesen) în om întîmplător sau în mod excepțional. Ființa ființează (wesen) și se validează numai în măsura în care, prin revendicarea ei, ea privește (en-geht) pe om. Pentru că abia omul, deschis către ființă, lasă ființa să vină ca prezentă (Anwesen). O asemenea în-ființare (An-wesen) are nevoie de deschiderea unui luminii și rămîne astfel, prin această nevoie, transmisă ființei omului. Aceasta nu înseamnă în nici un caz că ființa este pusă abia și numai prin om. Dimpotrivă este clar:

Om și ființă sînt transmiși unul altuia și aparțin unul altuia. De abia din această laolaltă-apartenență nemeditată mai îndeaproape om și ființă au primit acele determinații esențiale în care au fost înțelese, în mod metafizic, prin filosofie.

Această *coapartenență* predominantă a omului și a ființei o nesocotim cu îndărătnicie, atît timp cît reprezentăm totul numai în ordonări și mijlociri, fie aceasta cu sau fără dialectică. Găsim atunci întotdeauna numai înlănțuiri¹⁵ care sînt conexe fie din direcția ființei fie din cea a omului și înfățișăm coapartenența omului și a ființei ca împletire.

[24] Nu ne întoarcem și nu ne îndreptăm încă înspre *coapartenență*. Cum se ajunge la asemenea schimbare de direcție? Prin aceea că ieșim din atitudinea gândirii prin reprezentări. Această demitere este un principiu în sensul unui salt. El sare vasăzică de la reprezentarea curentă despre om ca animal rațional, care a devenit, în epoca modernă, subiect pentru obiectele sale. Saltul sare, totodată, la o parte de ființă. Aceasta este interpretată totuși, începînd din zorii gândirii occidentale, ca fundamentul în care se fundează fiecare fiind ca fiind.

Încotro sare saltul cînd el sare din fundament? Sare el într-un abis? Da, atît timp cît noi numai imaginăm saltul și anume în orizontul gândirii metafizice. Nu, în măsura în care noi sărim și ne eliberăm. Încotro? Într-acolo unde deja sîntem fixați: în apartenența la ființă. Dar ființa însăși ne aparține, căci numai la noi ea poate să ființeze ca ființă, adică să în-ființeze (an-wesen).

Deci devine necesar un salt pentru ca să experimentăm în mod propriu *coapartenența* omului cu ființa. Această schimbare de direcție (Einkehr) este un salt peste prăpastie în aceea apartenență care are de conferit o reciprocitate a omului cu ființa și cu aceasta constelația amîndouora. Saltul este poarta de intrare [25] abruptă în domeniul (Bereich) în care, om și ființă laolaltă, s-au ajuns (erreicht haben) deja unul pe celălalt în esența lor, fiindcă ambii sînt transmiși unul altuia prin îndreptarea unuia spre celălalt (Zureichung)¹⁶. Poarta de intrare în domeniul acestei transmișii acordă și determină (stimmt und be-stimmt)¹⁷ mai întîi experiența gândirii.

Curios salt care, probabil, ne produce ideea că noi nu zăbovim încă suficient acolo unde deja sîntem propriu-zis. Unde sîntem? În care constelație a ființei și omului?

Astăzi nu mai avem nevoie, cel puțin¹⁸ așa pare, ca acum cîțiva ani, de indicații ample pentru ca să zărim constelația din care om și ființă se angajează reciproc. E suficient,

— așa s-ar putea crede, să rostim cuvîntul epoca atomului ca și cum putem afla cum ne în-ființează (an-west) ființa, astăzi, în lumea tehnicii. Dar ne e permis să identificăm, pur și simplu, lumea tehnicii cu ființa? Evident nu, și nici atunci cînd ne reprezentăm această lume ¹⁹ ca fiind totalitatea în care sînt incluse energia atomică, planificarea calculată a omului și automatizarea. De ce o raportare atît de dezvoltată la lumea tehnicii, oricît de amplu ar [26] descri-o ea, nu scoate în nici un fel la vedere constelația ființei și omului? Fiindcă orice analiză a situației gîndește miop, în măsura în care totalitatea menționată a lumii tehnicii este interpretată, de la început, pornind de la om, ca domeniu pe care el îl stăpînește. Tehnicul, reprezentat în sensul cel mai larg și conform fenomenelor sale multiple, trece drept planul pe care omul îl proiectează, care plan îl împinge pe om în cele din urmă la decizia dacă vrea să devină sclavul planului său sau să rămînă stăpînul acestuia ²⁰.

Prin această reprezentare a totalității lumii tehnicii se reînșurubează totul în om și se ajunge, dacă se dă amploare, la exigența unei etici a lumii tehnicii. Prinși în această reprezentare, ne întărim pe noi înșine în părerea că tehnica ar fi numai o treabă a omului. Nu se face auzită exigența ființei care vorbește în esența tehnicii.

Să ieșim, în sfîrșit, din a ne reprezenta tehnica numai tehnic, adică din direcția omului și a mașinilor sale. Să luăm aminte la exigența în care, în epoca noastră, stă, nu numai omul, ci orice fiind, natură și istorie, în ce privește ființa lor ²¹.

La care exigență ne referim? Întregul nostru Dasein ²² se găsește pretutindeni provocat — ba în joacă, ba sub presiune, ba [27] hăituit, ba amînat — să se dedea la planuri și calcule asupra oricărui lucru. Ce vorbește în această provocare? Se trage ca nu numai dintr-un capriciu propriu omului? Ori fiindul însuși ne interesează deja aici, și anume așa încît ne solicită înspre posibilitatea lui de a fi planificat și calculat? Atunci ar sta oare chiar ființa în provocarea de a lăsa să apară fiindul în orizontul capacității de calculare ²³? Așa e. Și nu numai aceasta. În aceeași măsură ca ființa este și omul provocat, adică astfel așezat, încît să-și asigure fiin-

dul care-l interesează ca disponibilitate pentru propria-i planificare și calculare și să practice această dis-punere la nesfârșit.

Numele pentru reuniunea provocării, care pune astfel laolaltă la dispoziție (einander so zu-stellt) omul și ființa, încât ei se așază reciproc sună : com-punerea (das Ge-stell). Această întrebuintare a cuvîntului a șocat pe unii ²⁴. Dar noi spunem ²⁵ în loc de „a pune“ și „așeza“ și nu găsim nimic ²⁶ împotriva faptului că folosim cuvîntul Ge-setz (lege). De ce deci nu și o com-punere (Ge-stell), dacă scrutarea stării lucrurilor o reclamă ?

Acela în care și de unde om și ființă se solicită reciproc în lumea tehnicii, interpelează în modalitatea com-punerii și con-stringerii lucrurilor (Ge-stells). În punerea de sine reciprocă a omului și ființei [28] auzim ²⁷ exigența care determină constelația epocii noastre. Com-punerea și con-strîngerea lucrurilor (Das Ge-stell) este, în cazul în care ne mai este permis acum să vorbim așa, mai ființătoare ca toate energiile atomice și ca toate mașinăriile, mai ființătoare decît forța organizării, informației și automatizării. Fiindcă noi nu mai întîlnim ceea ce se numește com-punere și con-strîngerea lucrurilor este mai întîi stranie. Stranie rămîne com-punerea și con-strîngerea lucrurilor (das Ge-stell) înainte de toate întrucît nu este ceva ultim, ci ne indică ca însăși abia Acel (Jenes) care propriu-zis străbate constelația ființei și omului.

Coapartenența omului și ființei în modalitatea provocării reciproce ne aduce uluitor mai aproape de faptul că și de faptul cum omul este înclinat ființei, iar ființa este conferită esenței omului. În com-punerea și con-strîngerea lucrurilor (Ge-stell) domnește o ciudată înclinare și conferire reciprocă. Se cere să aflăm pur și simplu această potrivire în care om și ființă sînt reciproc potriviți, adică să ne întoarcem în ceea ce noi numim das *Ereignis* (evenimentul). Cuvîntul eveniment (Ereignis) este luat din limba evoluată. Er-eignen ²⁸ (dobîndirea-conferire a Propriului) înseamnă originar : a arăta propriul (er-äugen), adică a prinde cu privirea (erblicken), a [29] chema în actul privirii la sine (im Blicken zu sich rufen), a-ți însuși (an-eignen). Cuvîntul eveniment trebuie acum, gîndit dinspre lucrurile arătate, să vorbească ca un cuvînt conducător în slujba gîndirii. Gîndit ca un atare cuvînt conducător el

ce poate tot atât de puțin traduce ca și cuvîntul conducător din greacă *Lógos* și cel din chineză *Tao*. Cuvîntul eveniment (*Ereignis*) nu mai numește aici ceea ce noi numim de obicei o întîmplare oarecare, o survenire. Cuvîntul este folosit acum ca singular *tantum*. Ce numește el se întîmplă numai în singular (*Einzahl*), nu, nici măcar într-un singular (in *einer Zahl*), ci în unic. Ceea ce experimentăm în com-punerea și con-stringerea lucrurilor (*Ge-stell*) drept constelație a ființei și omului prin lumea tehnicii moderne este un *preludiu* (*Vorspiel*) a ceea ce înseamnă *Er-eignis* (dobîndirea-conferire a *Propriului*). Aceasta nu rămîne totuși în mod necesar în preludiul său. Căci în dobîndirea-conferire a *Propriului* (*Er-eignis*) ne solicită posibilitatea ca aceasta să uite simpla dominație a com-punerii și con-stringerii lucrurilor (*Ge-stell*) într-o revelare²⁹ mai de început³⁰. O asemenea uitare a com-punerii și con-stringerii lucrurilor (*Ge-stells*) din dobîndirea-conferire a *Propriului* (*Er-eignis*) ar aduce în aceasta revocarea evenimentială, deci niciodată efectuabilă numai de om³¹, a lumii tehnicii, din dominația ei, la slujirea în limitele domeniului prin care omul ajunge în mod mai propriu în dobîndirea-conferire a *Propriului* (*das Er-eignis*).

Încotro ne-a dus drumul? La întoarcerea gândirii noastre [30] în acea simplitate pe care noi o numim în sensul riguros al cuvîntului eveniment (*Ereignis*). Se pare că am fi ajuns acum în primejdia de a ne îndrepta gândirea noastră prea nepăsătoare spre un general cam îndepărtat, pe cînd cu ceea ce ar vrea să denumească cuvîntul *Er-eignis* (dobîndirea-conferire a *Propriului*) ne-ar vorbi nemijlocit numai apropiatul aceluia aproape în care ne și aflăm. Căci ce ne-ar putea fi mai aproape decît ceea ce ne apropie de ceea ce aparținem, în care sîntem încorporați (*Gehörende*), dobîndirea-conferire a *Propriului* (*das Er-eignis*)?

Dobîndirea-conferire a *Propriului* (*das Er-eignis*) este domeniul care vibrează în sine, prin care om și ființă ajung fiecare în esența celuilalt, își dobîndesc ființarea esențială (*Wesende*) pierzînd acele determinări pe care metafizica li le-a atribuit.

A gîndi evenimentul (*Ereignis*) ca dobîndire-conferire a *Propriului* (*Er-eignis*) înseamnă a clădi la edificiul acestui domeniu care vibrează în sine. Instrumentul de construcție a

acestui edificiu care vibrează în sine primește gândirea din limbă. Căci limba este cea mai delicată, dar și cea mai sensibilă — vibrația care ține totul laolaltă în edificiul vibrant al evenimentului (Ereignis). În măsura în care esența noastră este instituită în limbă, noi locuim în eveniment (Ereignis).

Am ajuns la un loc al drumului unde ni se impune întrebarea³³, deși brutală, totuși inevitabilă³⁴: ce are de a face evenimentul cu identitatea? Răspuns: nimic. În schimb identitatea [31] are multe, dacă nu totul, de a face cu evenimentul. În ce măsură? Răspundem mergând înapoi cu câțiva pași pe drumul străbătut.

Evenimentul instituie om și ființă în coeziunea (Zusammen) lor esențială. O primă și insistentă străfulgerare a evenimentului o zărim în com-punerea și con-strângerea lucrurilor (Ge-stell). Aceasta constituie esența lumii tehnicii moderne. În com-punere și con-strângerea lucrurilor (Ge-tell) zărim o coapartenență (Zusammengehören) a omului cu ființa în care numai angajarea-în-apartenență (Gehörenlassen) determină felul coeziunii (Zusammen) și unitatea acestora. Îndrumarea în problema despre o coapartenență, în care apartenența are întâietate față de coeziune (Zusammen) am luat-o este problema despre esența identității. Doctrina metafizicii din teza lui Parmenide: „Același este vasăzică”³⁵ atît gândirea cît și ființa“. Problema despre sensul acestui Același (Selben) reprezintă identitatea ca o trăsătură fundamentală în ființă. Acum se arată: ființa³⁶ aparține cu gândirea unei identități a cărei esență izvorăște din acea angajare-în-coapartenență (Zusammengehörenlassen) pe care o numim eveniment (Ereignis). Esența identității este o proprietate a dobîndirii-conferire a Propriului (des Ereignisses).

În cazul că în încercarea de a îndruma gândirea noastră spre locul originii esențiale a identității ar putea fi ceva consistent ce ar fi devenit atunci titlul conferinței? Sensul [32] titlului „Principiul identității“ s-ar fi schimbat.

Principiul se înfățișează întîi în forma unui principiu fundamental³⁶, care presupune identitatea ca o trăsătură în ființă, adică în fundamentul fiindului. Acest principiu în sensul unei rostiri³⁷ a devenit pe drum un principiu de felul unui salt care se retrage din ființă ca fundament al fiindului și astfel sare în abis. Însă acest abis nu este nici nimicul vid, nici

o stare confuză întunecată, ci : dobândirea-conferire a Propriului (das Er-eignis). În dobândirea-conferire a Propriului a fost numit odată casa ființei. Principiul identității spune acum : un salt pe care esența identității îl cere, fiindcă are nevoie de el, dacă coapartenența omului și a ființei trebuie să ajungă în lumina esenței evenimentului.

Pe drumul de la principiu ca o rostire exterioară (Aus-sage) despre identitate la principiu cu salt în originea esențială a identității, gândirea s-a modificat. De aceea ea zărește, având prezentul în fața ochilor, dincolo de condiția umană, constelația ființei și omului din ceea ce le este propriu ambilor reciproc, din dobândirea-conferire a Propriului (Er-eignis).

[33] Presupunând că ar exista posibilitatea ca să ne solicite com-punerea și con-strângerea lucrurilor (Ge-tell), adică provocarea reciprocă a omului și ființei în calculul a ceea ce este calculabil, ca eveniment, care expropriază om și ființă în propriu lor, atunci ar fi deschis un drum pe care omul experimentează, de mai aproape de origine, fiindul, totalitatea lumii tehnicii moderne, natură și istorie, ființa lor înainte de toate.

Atit timp cât meditația asupra lumii epocii atomice, cu toată seriozitatea răspunderii, ne împinge numai întru urmărirea utilizării pașnice a energiei atomice și se liniștește fixându-și acest țel, gândirea rămâne la jumătatea drumului. Prin acest lucru făcut pe jumătate de abia se asigură³⁸ și pe mai departe predominția metafizică a lumii tehnice.

Numai că, unde s-a decis, că natura ca atare să rămână, pentru tot viitorul, natura fizicii moderne, iar istoria (Geschichte) să trebuiască să se prezinte numai ca obiect al științei istoriei (Historie)? Ce-i drept, nu putem nici să înlăturăm lumea tehnicii actuale ca operă a diavolului, nici nu ne putem permite s-o nimicim, afară de cazul în care nu se îngrijește de aceasta ea însăși.

Însă putem încă mai puțin să ne lăsăm în voia părerii că lumea tehnicii ar fi de așa fel încît un salt din ea ar fi pur și simplu interzis. Această părere consideră, în speță, actualul [34] posedat de el, drept singurul real. Această părere este ce-i drept fantastică, dar nu o premeditare care privește spre ceea ce vine spre noi ca apel (Zuspruch) al esenței identității omului și ființei.

Gîndirea a avut nevoie de mai bine de două mii de ani ca să conceapă în mod propriu un raport atît de simplu cum este mijlocirea înlăuntrul identităţii. Ar trebui atunci ca *noi* să credem că pătrunderea reflexivă în originea esenţială a identităţii s-ar putea înfăptui într-o singură zi ? Tocmai pentru că această pătrundere cere un salt, ea are nevoie de timp, timpul gîndirii, care este un altul decît acela al calculului, care astăzi consumă peste tot gîndirea noastră. Astăzi un computer calculează într-o secundă mii de raporturi. Ele sînt³⁹, în ciuda folosului lor tehnic, necesităţionale.

Orice şi oricum încercăm să gîndim, gîndim în spaţiul de joc al tradiţiei. Ea domină cînd ne eliberează dintr-un mod de a gîndi asupra trecutului înspre un⁴⁰ mod de a gîndi asupra viitorului care nu mai este o planificare.

Abia cînd ne întoarcem gîndind asupra deja gînditului sîntem folositori pentru ceea ce este încă de gîndit.

NOTE

¹ Sub acest titlu se tipăreşte conferinţa ținută de MARTIN HEIDEGGER la 27 iunie 1957 în Aula primăriei din Freiburg, cu ocazia celei de-a 500-a aniversări de la înfiinţarea Universităţii din Freiburg în Breisgau. Intitulată *Der Satz der Identität* („Principiul identităţii”) conferinţa a fost înregistrată pe disc de editura Günther Neske din Pfullingen. Între forma orală şi cea tipărită a conferinţei există unele mici diferenţe care vor fi redată în note, abrevierea S.I. (*Der Satz der Identität*) introducînd diferenţele versiunii orale faţă de versiunea tipărită în volum, enunţată de sigla I.D. (*Identität und Differenz*).

² În forma orală conferinţa debuta cu o formulă de adresare către rectorul Universităţii şi public: /S.I./ „Magnificenţă,

³ Aici n-am mai putut prelua traducerea lui THOMAS KLEININGER şi GABRIEL LIŢEANU (vezi *Index terminologic heideggerian*, în: MARTIN HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 389) pentru substantivarea pronumelui „das Selbe = unul şi acelaşi”, datorită marelui în care Heidegger abordează chestiunea principiului identităţii. Într-adevăr, deşi Heidegger respinge formula curentă a principiului identităţii ca egitate (A=A), el subliniază faptul că principiul identităţii nu este o simplă tautologie, menţinînd o dualitate virtuală în acesta, sub forma mijlocirii, care este considerată drept una dintre cele mai importante cuceriri ale gîndirii filosofice europene de-a lungul celor mai bine de două mii de ani ai evoluţiei sale. În consecinţă, dat fiind că în traducerea lui KLEININGER şi LIŢEANU „unul şi acelaşi” ar reda

ensul de tautologie, adică tocmai ceea ce Heidegger consideră o eroare gravă, am preferat, în lipsă de ceva mai bun, să redăm pe „das Selbe“ printr-o substantivare sui-generis în limba română, anume scriindu-l cu majusculă: „Același“. Căci „das Selbe“ nu putea fi redat printr-un termen din familia cuvintului „identitate“, așa cum am putut proceda pentru cealaltă substantivare: „die Selbigkeit“, deoarece tocmai el este termenul prin care se introduce și se revelează în sinul identității, mijlocirea, fapt considerat de Heidegger ca esențial.

⁷ /S.I./: „Tradus“ ... I.D.

⁸ /S.I./: „mehr“ (mai) ... I.D.

⁹ /S.I./: „nur leer“ (numai vid) ... I.D.

¹⁰ Nici pentru „Seiende“ n-am preluat traducerea lui Liiceanu (vezi și „Jurnalul heideggerian“ în: „Secolul 20“, nr. 7—8—9/1980, p. 258—266), ci am preferat traducerea încetățenită în limbajul universitar de la noi: „fiindul“ (vezi trad. lui AL. BOBOC din: Heidegger, *Sein und Zeit*, în AL. BOBOC, I.N. ROȘCA, *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*, Buc., Tipografia Universității București, 1986, p. 345—386).

¹¹ /S.I./: „Das nämlich Selbe ist ...“

I.D.: „Das Selbe nämlich ist ...“

deci numai o diferență de accentuare.

¹² /S.I./: „Er selbst“ = „el însuși“ ... I.D.

¹³ În /S.I./ este adăugat aici încă un cuvânt determinativ: „her“: „... aus diesen Selben her zusammen“.

¹⁴ /S.I./: „entspricht“ = se adresează; I.D./: „spricht“ = vorbește.

¹⁵ /S.I./: „eines Zusammen“ = unei coeziuni.

¹⁶ Aici începe în /I.D./ un text care lipsește în /S.I./.

¹⁷ Aici se termină textul intercalat în /I.D./ care lipsește în /S.I./.

¹⁸ În /S.I./ cuvintul este la singular: „Verknüpfung“ = „înlănțuire“.

¹⁹ Aici Heidegger joacă de trei ori (*Bereich*, *erreicht* și *Zureichung*) pe verbul de direcție „reichen“ întrebuintat ca rădăcină. Din păcate, acest joc al limbii a fost inevitabil pierdut în traducere și de aceea am indicat în paranteză termenii germani. Desigur pentru *Bereich* = domeniu, ar fi existat posibilitatea redării lui prin „întindere“, dar aceasta ar fi distonat cu restul traducerii și nu ar fi făcut astfel decît să întunece unitatea textului. De aceea am preferat să menținem o traducere mai plată, indicînd în paranteză corespondentul german.

²⁰ Și această consonanță a jocului limbii a fost pierdută la traducere.

²¹ /I.D./: „wenigstens“ = „cel puțin“ lipsește în /S.I./.

²² /S.I./: „diese technische Welt“ = „această lume a tehnicii“ ... /I.D./.

²³ /S.I./: „... ob er zum Knecht seiner Planes werden soll oder dessen Herr bleiben will“ = „dacă trebuie să devină sclavul planului său sau vrea să rămînă stăpînul acestuia“.

²¹ I.D./: „hinsichtlich ihres Seins“ = „în ce privește ființa lor“.
/S.I./: „hinsichtlich des Seins“ = „în privința ființei“.

²² Între a traduce „Dasein“ prin „ființa-în-deschis“ (TH. KLEININGER, G. LIȚEANU) și a-l păstra netradus ca termen tehnic internațional care trebuie numai să fie însoțit de o explicație (Beaufret) am optat pentru soluția din urmă. Ca explicație ni se pare cea mai bună formula lui Derrida: „Dasein-ul, dacă *nu* este omul, *nu* este totuși altceva decât omul“ (cf. G. Lițeanu, Jurnal heideggerian, p. 262 și p. 263 în: Secolul 20, nr. 7—8—9/1980).

²³ S.I. „und Planbarkeit?“ = „și planificare?“

²⁴ Într-adevăr, terminologia heideggeriană, care constă alegea în a atribui unor cuvinte un sens îndepărtat de uzul cotidian, este de multe ori șocantă, iar semnificația ei specific filosofică, tehnică nu se va sedimenta decât, poate, într-un răstimp îndelungat. Această nu este însă o bizareie propriei lui Heidegger, căci și Aristotel își va fi șocat puternic contemporanii dînd unor cuvinte din limbajul comun sensuri pe care astăzi nu le mai găsim, dacă nu le cunoaștem, decât în dicționare tehnice, de strictă specialitate. Dacă aceasta va fi să fie și soarta terminologiei heideggeriene nu o putem ști de pe acum, ci rămîne s-o decidă proba timpului. Pînă atunci ea rămîne din punct de vedere tehnic-filosofic ambiguă și prezintă de aceea dificultăți de traducere cel mai adesea insurmontabile. Cum spunea G. Lițeanu, sensul termenilor heideggerieni nu poate fi sesizat într-o singură traducere, ci el trebuie aproximat treptat într-o succesiune de traduceri.

²⁵ S.I./: „in unserer Sprache“ = „în limba noastră“ ... I.D./

²⁶ I.D./ „und finden nichts dabei“ = „și nu găsim nimic împotriva ...“ /S.I./ „und finden nicht das mindeste dabei“ = „și nu găsim cel mai mic lucru împotriva...“.

²⁷ I.D. „hören wir“ = „auzim“; S.I./ „finden wir“ = „găsim“.

²⁸ Aici și în alte cîteva locuri pe care cititorul le va identifica ușor sintem îndatorați *Indexului terminologic heideggerian* alcătuit Thomas Kleininger și Gabriel Lițeanu (vezi Martin Heidegger, op. cit., p. 383—391), notelor lor de traducere, din care am făcut preluări sau ne-am inspirat în reclararea unor termeni mai complicați.

²⁹ /I.D./ „in ein anfänglicheres Ereignenverwindent“ = /S.I./ in ein anfänglicheres aus dem Ereignis her bestimmt Verwindung-bringt“. = (ca acesta) să aducă uitarea (simplei dominații a computerii) determinate, mai de la început dinspre eveniment.

³⁰⁻³¹ Textul din I.D. cuprins între cifrele 30 și 31 suna astfel în /S.I./: „So offeriert die Möglichkeit einer Verwindung aus dem Ereignis die niemals vom Menschen selbst her gemacht werden kann, aber eine Zurücknahme...“ = Astfel se oferă din dobîndirea-conferire a Propriului (Er-eignis) posibilitatea unei uitări care nu poate fi niciodată făcută dinspre omul însuși, însă o revocare...“ etc. /I.D./

³² /S.I. „Gedanke“ = „idee“.

³³ /S.I./ „Er pflegt was hat“... etc. /I.D./ = „Ea se îngrijește de ce are ... etc.“ /I.D./.

³⁴ Din nou o inversare de accentuare în S.I./: „Das nämlich Selbe ist“... etc. față de I.D./: „Das Selbe nämlich ist“ ... etc..

³⁵ S.I.: „Seins Anwesen gehört“... etc. = „Prezența ființei aparține“... etc..

^{36—37} Textul din /I.D./ cuprins între cifrele 36—37 sună astfel în S.I.: „... des Seiendes voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ...“ = care presupune (identitatea) fiindului. Din acest principiu în sensul unei roșitri ... etc.”.

³⁸ S.I.: „... gesichert bleibt“ = „rămâne asigurată”.

³⁹ S.I.: „... aber auch trotz ... etc.“ = „... însă tocmai în ciuda etc..

⁴⁰ /I.D./ „... in ein Vordenken...“; S.I./ „... in das Vordenken...“ = „înspre modul de a gândi asupra viitorului...”.

M. HEIDEGGER

4.2. INTERVIUL CU REVISTA „SPIEGEL” LA 23 SEPTEMBRIE 1966 *

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

În stădiul actual al cercetării și cunoașterii filosofiei contemporane, al angajării în reconstrucția modernă a domeniilor teoretice și în dialogul și confruntările de idei, traducерile devin cumva expresie a gustului pentru valoare și totodată indiciu al unei maturizări a preocupărilor. Aceasta cu atât mai mult atunci când este vorba de opere semnificative pentru noua «experință a gândirii», cum este Sein und Zeit a lui Martin Heidegger (cărui îi aparține și sintagma ce desemnează o formă-tip a experienței umane).

De fapt, în lumea de azi, receptarea lui Heidegger a căpătat o notă de iminență îndeosebi prin trecerea în prim-planul reflecției teoretice a problematicei unitare a omului și a creației umane, problemă centrală și în opera celebrului filosof. Dincolo de studii analitice (venite pe linia unor interpretări diverse ca profil și modalități de abordare), traducerea rămîne, prin forța lucrurilor, baza (și începutul într-un sens mai

* „Nur noch ein Gott kann uns retten“. SPIEGEL—Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, în „Der Spiegel“, nr. 23 (1976), p. 193—219.

Traducere, notă introductivă și Postscriptum de ALEXANDRU BOBOC.

Menționind că „Notă introductivă“ a fost înlocuit în revistă (așa cum am precizat cu „Sentimentul greșitei înțelegeri“, redăm aici traducerea din „Revista de istorie și teorie literară“ : nr. 3—4/1987 ; nr. 1—2/1988). Notele din subsol aparțin redacției revistei în care a apărut pentru prima dată traducerea textului heideggerian.

memic!) receptării lui Heidegger și în cultura noastră. Este ceea ce arată și studiile mai vechi sau mai noi, de la Mircea Horia Bălan (îndeosebi în: Cunoaștere și existență, 1939) și Virgil Bogdan (capitolul Heidegger în: Istoria filosofiei moderne, 1938), pînă la raportările mai noi (C. I. Gulian, Al. Posescu, P. Apostol, Al. Boboc, L. Grünberg, T. Ghideanu, N. I. Mariș ș.a.), preocupate și de redarea adecvată în limba română a textului heideggerian.

Fără a ne propune o caracterizare a fenomenului recepției lui Heidegger la noi, nici măcar a celei în forma traducerilor, intervenim aci numai ca participant la aceasta din urmă. Fiindcă e vorba de un început bun, marcat de traduceri de pînă acum (Despre originea operei de artă, Ed. Univers, 1982; Ființă și timp, în revista din față ș.a.) și de cele ce se anunță (Ființă și timp, în continuare, în întregime), nu putem să nu atragem atenția asupra importanței unui climat de lucru (și dialog al interpretărilor chiar!) necesar unui travaliu care, folosind chiar limbajul filosofiei heideggeriene, rămîne «pe cale». Din marea carte a înțelepciunii clasice aflăm, între multe altele, și următoarele: «Patet omnibus veritas; nondum est ocupata. Multum ex illa etiam futuris relictum est» («Adevărul e accesibil tuturor; încă nu e ocupat. Din el a rămas mult, chiar și pentru cei care vor veni de acum înainte» — Seneca, Epistulae, 33, 11).



Martin Heidegger (1889—1976), principalul reprezentant al «existențialismului», unul dintre cei mai influenți gînditori contemporani, este cunoscut prin lucrări de referință — îndeosebi Sein und Zeit (1927), Brief über den «Humanismus» (1947, Scrisoare despre «umanism»), Identität und Differenz (1957, Identitate și diferență), Zur Sache des Denkens (1969, Despre sarcina gîndirii) — în creația teoretico-filosofică a secolului nostru, printr-o participare de fond la reconstrucția modernă în științele umane, în ontologie îndeosebi. Opera sa este dominată de tema «sensului ființei» și de interpretarea timpului ca «orizont posibil al oricărei înțelegeri a ființei», într-o resemnificare a «diferenței ontologice» (între «ființă» și «fiind») finalizată într-o ontologie circumscrisă sferei uma-

nului; și în genere problematicii omului contemporan. Căci, preciza Heidegger, «nici o epocă nu a avut prezentă într-o asemenea măsură conștiința omului, nu și-a așezat știința ei despre om într-o modalitate atât de captivantă și pătrunzătoare cum o face epoca noastră... Aceasta cu toate că în nici o altă epocă nu s-a știut atât de puțin ce este omul» (Kant und das Problem der Metaphysik, 4. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1973, p. 203).

Contradictorie și încărcată de dificultăți, mergînd pînă la o atitudine antiraționalistă, opusă așezării de tip clasic a valorilor, creația teoretică heideggeriană mărturisește un efort considerabil de înțelegere realistă a problematicii gîndirii contemporane, problematică în care ideea de om ocupă poziția solară și căreia autorul îi caută rosturile și autonomia. Căile de acces către om au fost numite de Heidegger «Holzwege» (Cărări în necunoscut), un simbol al complexității și adîncurilor căutării și cunoașterii umane. (Mai pe larg despre Heidegger în: Alexandru Boboc, Filosofia contemporană, E.D.P., București, 1982, p. 165—191).

Un asemenea elogiu, cu pregnanță romantică, al omului, ridică probleme noi pentru o analiză de fond a operei heideggeriene, pentru a cărei înțelegere autorul însuși oferea, în 1975 (cînd începea o Gesamtausgabe în 70 de volume, din care au apărut pînă în 1989 deja 41 volume!) maxima diriguitoare: «Weg — nicht Werke» («Căi de acces, nu opere»).

Este ceea ce confirmă și Interviuul acordat revistei Der Spiegel, în care, dincolo de ceea ce Heidegger considera o participare la «clarificarea cazului meu», se întrezăresc noi posibilități de interpretare a operei sale teoretice și a mișcării de idei din lumea contemporană. De fapt, ideea centrală a interviului («Doar un Dumnezeu ne mai poate salva») fusese strecurată de Heidegger încă înainte de publicare. Astfel, Pierre Aubenque (celebru istoric al filosofiei, autoritate în interpretarea filosofiei antice, îndeosebi a operei aristotelice) aduce următoarea precizare: la ultima întîlnire cu Heidegger, în decembrie 1968, într-un cerc restrîns, la Hamburg, la fizicianul (și filosoful științei) Carl Friederich von Weizsäcker, ilustrul filosof a vorbit de «reconcilierea umanismului și a tehnicii, a culturii și a formării profesionale, a filosofiei și a științei» și, în cele din urmă, a murmurat: „Nur noch ein Gott könnte

uns retten“»... «Formula a determinat o atmosferă de răceală și am început să vorbim despre altceva... Am crezut, pentru moment, în spontaneitatea formulării», *dar Heidegger o folosește deja, în interviul cu Der Spiegel (P. Aubenque : Martin Heidegger. 1899—1976. In memoriam, în Les Études Philosophiques, nr. 3, 1976, p. 260, 271).*

În ceea ce privește sensul formulării, P. Aubenque scria : «Un Dumnezeu — nu era vorba de Dumnezeu creștin, în mod prematur intrat în teologie și de atunci marcat iremediabil de platonism ; era Dumnezeul de care vorbește adesea Hölderlin sau chiar „noul Dumnezeu“ în legătură cu care Nietzsche se împacienta că, după două mii sau aproape două mii de ani, nu apăruse încă. Mai mult decât amănirea sau rememorarea (s-a exagerat, am impresia, importanța presocraticilor pentru gândirea lui Heidegger), tocmai sentimentul așteptării îmi pare a fi marcat în cel mai înalt grad gândirea sa» (Ibidem, p. 271). Situat astfel pe linia tradiției romantice (și Interviul marchează ideea «trezirii unei stări pregătitoare pentru așteptare»), Heidegger «nu era nici filosof al tenebrelor, nici al sfârșitului zilei», ci credea «într-o primăvară a existenței» (Ibidem, p. 271—272).

Menționăm aci că formula amintită, numai aparent un text criptic, conține metaforic sensul «ateismului existențial», care, ca și «umanismul existențialist», intervine inevitabil în ceea ce, cu o sintagmă reușită, P. Ricoeur denumea «dialogul umanismelor». Căci departe de a mărturisi o nouă religiozitate, Heidegger (în acord cu concepția sa generală despre solitudinea omului, despre consecințele pe plan spiritual ale fenomenului înstrăinării umane) dă astfel expresie unei dificultăți reale legată de o vinovăție care, odată ce faptul s-a petrecut, nu mai poate apărea decât în forma unei explicații. Formula devine, cumva, expresia iremediabilului, a ireparabilului (de evitat, poate, numai prin recunoașterea neînțelegerii exacte a ceea ce se petrece) în raport cu atitudinea filosofică în 1933, pe cînd a preluat Rectoratul Universității din Freiburg im Breisgau. Ea conține și trăirea sentimentului că, dincolo de orice explicație, autorul riscă oricînd să nu fie înțeles sau să fie greșit înțeles !

Sub raport filosofic, Interviul aduce o nouă perspectivă asupra drumului de la Nietzsche la Husserl și Heidegger,

luind cumva calea întoarsă: de la Heidegger la Husserl și Nietzsche și totodată la tradițiile scolastico-aristotelică (ce au survenit prin F. Brentano) și romantică. Calea «autoafirmării» trimite la căutarea nietzscheană a rosturilor creației artistice în lumea modernă și la înțelegerea fenomenologică a timpului acesteia ca unitate a «temporalității și temporizării» (Zeitlichkeit und Zeitigung), o unitate în «diferența ontologică», «ființă» și «fiind».

Întoarcerea la presocratici are loc astfel nu numai prin Originea tragediei (Nietzsche), ci și printr-un Aristotel citit în termenii «categoriilor de semnificație» (de la Duns Scott la Brentano și Husserl) și ne pune în atenție un Heidegger participant la instituirea postmodernității — una însă ireductibilă la marginalitate în raport cu paradigmele și valorile, ci ca expresie a continuității între postmodern și modern. Scoaterea ființei din «uitare» (temă centrală la Heidegger) înseamnă și recucerirea istoriei în esențialitate, ca «experiență a gândirii». Căci fenomenologic, prezentul (izolat în postmodern) este totodată «prezență» (Anwesenheit) și «absență» (Abwesenheit), și astfel e mai mult decît un simplu prezent hic et nunc.

Incontestabil, Interviuul aduce multe lămuriri în legătură cu «anii '33» în viața lui Heidegger și a culturii europene din perioada interbelică, oferind totodată posibilitatea unei înțelegeri mai nuanțate a concepției și poziției sale politice. În acest sens pledează și textul inedit Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken, publicat de Hermann Heidegger în completare la noua ediție (1985) a mult disputatei «alocuțiuni rectorale» din 1933 (cu titlul Autoafirmarea Universității germane). De fapt, textul amintit — «coincide parțial cu interviul din septembrie 1966 în forma „Spiegel-Gespräch“» (Herman Heidegger, Vorwort, în: M. Heidegger, Die Selbstbedeutung der deutschen Universität, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1985, p. 6).

Anticipînd asupra unei scurte examinări a textului tradus, ne gîndim și la unele eventuale clarificări în legătură cu raporturile dintre Heidegger și Jaspers, avînd în vedere: Notizen zu Martin Heidegger de K. Jaspers, publicate de discipolul acestuia, Hans Saner, la Piper-Verlag (München/Zürich) în 1978; K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, Erweiterte Neuauflage (R. Piper &., München/Zürich), 2. Aufl., 1984.

Această din urmă ediție conține (pentru prima dată în istoria acestei Autobiografii filosofice, redactată de Jaspers în anii '50), un capitol «Heidegger», în care, printre altele, citim: «În anii național-socialismului mi-am îndreptat adesea gândul către realitatea spirituală ce mi se întrupa în numele lui Heidegger. Împotriva așteptărilor mele, prin activitatea sa publică în rîndurile național-socialiștilor (subl. n.) el îmi devenise deja dușman» (Op. cit., p. 102).

Evident, o apreciere destul de gravă! De aceea, să vedem ce spune Heidegger! Dar nu numai despre poziția sa, ci și despre concepția sa. Căci Interviuul devine, prin forța lucrurilor, un testament filosofic și ne introduce totodată într-o mai adecvată înțelegere a mișcării filosofice cunoscută sub genericul «existențialismul». Nu putem să nu observăm aici că și textele ultime ale lui Jaspers, apoi cele ale lui J. P. Sartre (al cărui interviu din 1980 este de asemenea interesant și instructiv) devin pe acest fond deosebit de semnificative.

Traducerea ce urmează redă: «Nur noch ein Gott kann uns retten. SPIEGEL—Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966», text publicat în Der Spiegel, Nr. 23/1976, pp. 193—219. Conform notei redacției (p. 193), «la dorința lui Heidegger, interviul nu putea să fie dat publicității pe cînd el trăia. A fost însă vădită intenția sa de a oferi astfel un răspuns la reproșurile ce i-au fost aduse cu privire la atitudinea sa în timpul celui de-al treilea Reich».

Publicarea acestui interviu este, credem, totodată utilă și semnificativă nu numai pentru o mai bună cunoaștere a gândirii contemporane, ci și pentru fenomenul receptării operei lui Heidegger în cultura noastră, pentru o înțelegere exactă a acesteia. Căci dacă un hipercriticism în apreciere ar părea numai ca supărător, o supralicitare ar fi realmente păgubitoare pentru prezența unei conștiințe critice cu adevărat moderne.

Deisgur, textul Interviuului nu lămurește toate problemele pe care le angajează fenomenul receptării lui Heidegger în lumea de azi. În acest sens și continuă disputa în jurul «cazului Heidegger», mergînd de la analize de fond pînă la atacuri vehemente. Dacă poziția politică și concepția lui Heidegger fac iminentă o analiză critică multilaterală, literatura asupra acestora nu rămîne mai puțin de evaluat critic! Căci, fără a

neglija locul «episodului din 1933» în viața lui Heidegger, opera lui rămîne un fapt de necontestat al gândirii contemporane ! Publicînd traducerea Interviuului nu facem decît să înlesnim înțelegerea receptării lui Heidegger în condițiile culturii noastre, ale deschiderii în dialogul și confruntările de idei din lumea contemporană.

Alexandru BOBOC

ULTIMUL INTERVIU AL LUI MARTIN HEIDEGGER *

RED : Domnule profesor Heidegger, așa cum am constatat în repetate rînduri, opera Dv. filosofică este oarecum umbrită de unele evenimente din viața personală, evenimente nu de prea mare durată, dar asupra cărora nu există destulă claritate.

HEIDEGGER : Aveți în vedere anii '33 ?

RED. : Da, de dinainte și de după aceea. Am dori însă să situăm aceasta într-un context mai larg și de aci să ajungem la cîteva probleme ce ne par importante, de felul : Care sînt posibilitățile de a acționa asupra realității, chiar și asupra celei politice, pornind de la filosofie ?

HEIDEGGER : Acestea sînt, într-adevăr, probleme importante ; mă întreb însă dacă pot cu adevărat să răspund la toate. Trebuie mai întii să vă spun că pînă la Rectoratul meu nu am activat în nici un fel politiceste. În semestrul de iarnă 1932/33 am fost în concediu și, cea mai mare parte a timpului, mi-am petrecut-o sus la cabana mea.

RED. : Cum se face însă că ați devenit Rector al Universității din Freiburg ?

* În cadrul discuției pe care am propus-o, încă de la începerea publicării versiunii românești a operei fundamentale a lui Martin Heidegger (în nr. 2—3/1986 al *R.I.T.L.*), atît asupra personalității și concepțiilor autorului lui *Sein und Zeit*, cît și asupra tălmăcirii în sine, prezentăm acum, într-o traducere comentată, documentul de conștiință pe care îl reprezintă ultimul interviu al filosofului german. El aduce unele binevenite clarificări biografice și de metodă pe care am socotit util să le facem cunoscute cititorului român, care, sîntem siguri, va ține mereu seama ; în aprecierea lor, și de latura subiectivă inerentă oricărei confesiuni (*n. red.*).

HEIDEGGER : În decembrie 1932 fusese ales Rector vecinul meu, von Möllendorf, titularul de la anatomie. Instalarea noului Rector la Universitatea din localitate a avut loc la 15 aprilie. În semestrul de iarnă 1932/33 am discutat cu el adesea ; și nu numai despre situația politică, ci îndeosebi despre cea a Universității, despre starea în parte fără perspective a celor ce studiază. Opinia mea suna astfel : în măsura în care pot eu aprecia starea de fapt, cu forțele creatoare încă active nu ne rămâne decât posibilitatea de a căuta să prindem din urmă dezvoltarea viitoare.

RED. : Vedeți, deci, cumva o legătură între starea Universității germane și situația politică din Germania în genere ?

HEIDEGGER : Am urmărit, firește, evenimentele politice dintre ianuarie și martie 1933 și am vorbit ocazional despre aceasta și cu colegii mai tineri. Dar în munca mea de atunci domina preocuparea pentru o explicitare mai cuprinzătoare a gândirii presocratice. Odată cu începutul semestrului de vară m-am răntors însă la Freiburg. Între timp, profesorul von Möllendorf își preluase funcția de Rector, la 16 aprilie. La mai puțin de două săptămîni după aceea, el a fost însă demis din funcție de către ministrul badez al culturii. Prilejul pentru această hotărîre a ministrului l-a constituit faptul că Rectorul interzisese să se afișeze în Universitate așa-numita «listă cu evrei».

Conflictul Rectorului cu conducerea național socialistă

RED. : Domnul von Möllendorf era social-democrat. A întreprins ceva după destituirea sa ?

HEIDEGGER : Încă în ziua destituirii sale, von Möllendorf a venit la mine și a spus : «*Heidegger, acum trebuie să preluați Dv. Rectoratul*». Mi-a trecut atunci prin minte că îmi lipsește cu totul experiența în activitatea de conducere. Prorectorul de atunci, Sauer (specialitatea teologie) a insistat, de asemenea, ca eu să candidez pentru noua alegere de Rector, deoarece altfel ar exista pericolul să fie numit un funcționar de stat. Colegi mai tineri, împreună cu care de mai mulți ani discutaserăm amănunțit problemele profilului Universității, m-au asaltat și ei cu rugămintea de a prelua Rectoratul. Am șovăit îndelung. În cele din urmă m-am declarat

gata să preiau funcția : aceasta însă numai în interesul Universității și dacă voi întruni ca atare acordul unanim al ple-
numului. Cu toate că rămînea efectiv reală îndoiala în apti-
tudinile mele pentru misiunea de Rector, încă în dimineața
zilei stabilite pentru alegere m-am dus la Rector și am expli-
cat colegului destituit, lui von Möllendorf, precum și Prorec-
torului Sauer, că nu pot prelua funcția. La aceasta amîndoi
colegii mi-au răspuns că alegerea era astfel pregătită încît
de acum nu aş mai putea nicicum să dau înapoi de la can-
didatură.

RED. : După aceea v-ați declarat întrutotul de acord. Cum
v-ați închipuit atunci raporturile Dv. nu național-socialiști ?

HEIDEGGER : În cea de-a doua zi de la preluarea func-
ției, s-a înfățișat la Rectorat «conducătorul studenților» cu doi
însoțitori și mi-a cerut din nou afișarea «listei cu evrei». Am
refuzat. Cei trei studenți s-au îndepărtat cu remarca : refuzul
va fi comunicat conducerii studențești pe Reich. După cîteva
zile, mi-a sosit un aviz telefonic de la Serviciul național-so-
cialist de învățămînt superior din conducerea național-socia-
listă superioară, anume de la dr. Bauman. El cerea afișarea
sus-numitei liste, așa cum se procedase aproape în toate cele-
lalte Universități. În caz de refuz, ar fi de prevăzut o desti-
tuire, dacă nu chiar închiderea Universității. Am încercat să
obțin sprijinul ministrului badez al culturii, care mi-a expli-
cat însă că nu ar putea întreprinde nimic împotriva con-
ducerii național-socialiste. Cu toate acestea, nu am revenit asu-
pra interdicției mele de a afișa numita listă.

RED. : Acest fapt nu a fost cunoscut pînă acum.

HEIDEGGER : Motivul care m-a determinat să preiau
Rectoratul este amintit încă în *Prelegerea mea inaugurală* la
Freiburg, în 1929, intitulată *Ce este metafizica ?* : «*Domeniile*
științelor se află departe unul de celălalt. Modalitatea de tra-
ctare a obiectelor lor este fundamental diferită. Această multi-
tudine istoritoare de discipline se află astăzi laolaltă doar prin
organizarea tehnică a Universităților și facultăților și capătă
importanță prin resemnificarea practică a specialităților. În
fundamentul ei, înrădăcinarea științelor, dimpotrivă, s-a atro-
fiat aproape total». Ceea ce am încercat cu privire la această
stare — între timp degenerată la extrem — a Universităților

în timpul exercitării funcției mele se află expus și în discursul meu inaugural, ca Rector.

RED.: Să încercăm dar să dezvăluim cum și dacă această afirmație din 1929 se acoperă cu cea exprimată de Dv. ca Rector în *Cuvîntarea inaugurală*. Rupem, de aceea, din context, o propoziție: «*Mult preamărita „libertate academică“ a fost repudiată din Universitatea germană; întrucît era numai negativă, această libertate era inechitabilă*». Îndrăznim să ne permitem să credem că această propoziție exprimă cel puțin parțial concepția de care astăzi încă nu vă situați departe.

HEIDEGGER: Da, mă mențin la această concepție. Căci «*libertatea academică*» a fost prea adeseori una negativă; este libertatea strădaniei de a se ridica la ceea ce studiul științific revendică în reflecție și în conștiință. Dar propoziția desprinsă de Dv. nu ar trebui izolată, ci doar citată în contextul ei; numai atunci devine limpede ce voisem eu să înțeleg prin «*libertate negativă*».

RED.: Perfect! Aceasta se înțelege. Credem însă că în *Alocuțiunea rectorală* percepem și altceva atunci cînd, la patru luni după numirea lui Hitler drept cancelar al Reichului, vorbeați despre «*Măreția și strălucirea acestei deschideri*» **.

HEIDEGGER: Da, eram și convins de acetsta.

RED.: Ați putea cumva oferi și alte lămuriri?

HEIDEGGER: O fac bucuros. Nu vedeam atunci nici o altă alternativă. A considera că, în confuzia generală a părerilor și tendințelor politice ale celor 22 de partide, s-ar fi putut ajunge la o atitudine națională și, înainte de toate, socială, ar fi echivalat cu ceva în sensul încercării lui Friedrich Naumann, adică una sorțită eșecului. Pentru a da numai un

** «Deschiderea» privea, cum spune Heidegger însuși chiar în cursul acestui interviu, posibilitatea de a interveni în reorganizarea învățămîntului universitar printr-o regîndire a menirii specificităților și a sarcinilor formative. «*Măreția și strălucirea*» erau, în acest fel, atribute conferite de filosof intențiilor sale strict științifice și nu țineau, înțelegem acum, de contextul politic. Alegerea momentului pentru punerea în aplicare a acestei «deschideri» universitare a fost însă cu totul nefericită și, practic utopică. Nepotrivirea dintre intenții și realități era atât de categorică în contextul socio-politic și cultural respectiv încît a lăsat urme pînă astăzi în interpretarea atitudinii politice a lui Heidegger din 1933 (n. red.).

exemplu, aş putea să citez aici un articol al lui Eduard Spranger, care conduce mult dincolo de cuvîntarea mea rectorală.

RED.: Cînd aţi început să vă îndeletniciţi cu relaţiile politice? Cele 22 de partide existau deja demult. Anul 1930 a dat şi milioane de şomeri.

HEIDEGGER: În acest timp eram cu totul preocupat de problemele dezvoltate apoi în *Sein und Zeit* (1927) şi în scrierile şi conferinţele anilor următori. Sînt probleme fundamentale ale gândirii, care, indirect, privesc şi pe cele naţionale şi sociale. Pentru mine, ca profesor la Universitate, se impunea nemijlocit atenţiei chestiunea sensului ştiinţelor şi cu aceasta aceea a determinării menirii Universităţii. Această strădanie este exprimată în titlul *Alocuţiunii mele rectorale: Autoafirmarea Universităţii germane* ***. Un asemenea titlu nu a cutezat să şi-l asume nici una dintre cuvîntările rectorale din acele timpuri. Cine însă dintre cei care polemizează cu această cuvîntare a citit-o temeinic, a gândit-o pînă la capăt şi interpretat-o pornind de la situaţiile de atunci?

RED.: Într-o asemenea lumea turbulentă nu suna oare cam impropriu formula «*autoafirmarea Universităţii?*»

HEIDEGGER: Cum aşă? — «*Autoafirmarea Universităţii*» se situa împotriva aşa-numitei «*ştiinţe politice*» revendicată pe atunci în partid şi în rîndurile studenţimii naţional-socialiste. Această denumire avea atunci un cu totul alt sens: nu politic, ca stăzi, ci: ştiinţa ca atare, sensul şi valoarea ei sînt estimate după utilitatea faptică pentru popor. Tocmai opoziţia faţă de această politizare **** a ştiinţei este formulată expres în *Alocuţiunea rectorală*.

*** Evident, între ideea «*autoafirmării Universităţii*» şi realitatea social-politică din Germania nazistă exista o opoziţie de nedepăşit. Ceea ce merită să fie subliniat aici e însă tocmai încercarea filosofului, în acel moment istoric, de a realiza o ambianţă universitară care să salveze tineretul, prin «*autoafirmarea Universităţii*», de ravagiile antiumaniste ale ideologiei naziste. (n. red.).

**** Nu este vorba în sine de «*politizarea ştiinţei*». În fond, nu împotriva acestei idei intervenea Heidegger în 1933. Refuzul «*politizării ştiinţei*» în Germania hitleristă înseamnă, în ultimă instanţă, o combatere indirectă a nazismului. Numita «*ştiinţă politică*» avansată de ideologii hitlerişti era un amestec de biologism şi de rasism, supralicînd latura biologică din om, şi promovînd concepţia forţei şi a dominaţiei. (n. red.).

RED : Vă înțelegem perfect : Întrucît Universitatea o luați în sensul a ceea ce percepeați atunci ca o deschidere, doreați cumva afirmarea originalității ei împotriva curentelor dominante, care de altfel și renunțaseră la specificul Universității ?

HEIDEGGER : Da, desigur, însă autoafirmarea punea, în același timp, împotriva organizării dominant tehnice a Universității, sarcina de a-i redobîndi un sens cu totul nou prin raportarea la moștenirea gîndirii europene apusene.

RED : Trebuie oare, domnule profesor, să înțelegem aceasta în sensul că, pe atunci, Dv, intenționați să ajungeți la o însă-nătoșire a Universității împreună cu național-socialiștii ?

HEIDEGGER : Aceasta este complet fals. Nu împreună cu național-socialiștii, ci Universitatea trebuia să se reînnoiască din propria chibzuință și, în raport cu pericolul politizării științei, să ajungă la o situație solidă, în sensul menționat mai înainte.

RED : De aceea, în alocuțiunea Dv. rectorală, ați proclamat ideea a trei piloni de susținere : «serviciul de muncă», «serviciul de apărare», «serviciul științific». Erați de părere că, prin aceasta, «serviciul științific» să fie ridicat la un nivel pe care național-socialiștii nu-l putuseră admite ?

HEIDEGGER : Nu de «stilpii de susținere» e vorba. Dacă citiți mai cu atenție, *serviciul științific* se situează, în enumerare, pe locul trei ; după sens, însă, el este situat pe primul loc. Rămîne de reflectat asupra faptului că, la fel ca orice acțiune umană, munca și apărarea se fundează pe o cunoaștere și sînt luminate de ea.

RED. : Aici trebuie însă — și îndată sfîrșim cu această citare plictisitoare — să mai alegem încă o propoziție, la care nu ne putem închipui că ați mai subscris și astăzi. În toamna anului 1933 spuneai : «*Nu principiile și ideile trebuie să constituie regulile ființei voastre. Conducătorul însuși și numai el este realitatea germană prezentă și viitoare, și legea ei*».

HEIDEGGER : Propozițiile acestea nu se află în *Cuvîntarea rectorală*, ci numai în ziarul local studentesc din Freiburg, de la începutul semestrului de iarnă 1933/34. De îndată ce am preluat Rectoratul eram complet edificat asupra faptului că nu voi scăpa fără compromisuri. Astăzi însă nu aş mai subscris la propozițiile menționate. Încă din 1934 am încetat de a mă mai exprima în felul acesta.

Reproșuri din cauza colaborării cu național-socialiștii

RED.: Să ne permitem, oare, încă o întrebare? A rezultat cu claritate din această convorbire că, în anul 1933, atitudinea Dv. a oscilat cumva între doi poli. Mai întâi, a trebuit adesea să vorbiți *ad usum Delphini*. Acesta constituia unul dintre poli. Celălalt era însă mai pozitiv, ceea ce Dv. exprimați astfel: «*am simțit că aici e vorba de ceva cu totul nou*», că are loc o deschidere ca atare.

HEIDEGGER: Exact! Nu vorbeam numai de o aparență, ci vedeam aceasta ca o posibilitate efectivă.

RED.: Cunoașteți că în acest context, împotriva Dv. s-au formulat câteva reproșuri privind colaborarea cu partidul național-socialist și asociațiile acestuia, reproșuri care în opinia publică trec încă drept incontestabile. Astfei, vi s-a imputat că ați fi participat la arderile de cărți, act la care se dădă o parte a studențimii și «Tineretul hitlerist».

HEIDEGGER: Am interzis categoric arderea de cărți planificată să aibă loc în fața clădirii Universității.

RED.: Vi s-a reproșat, apoi, că ați fi permis să fie scoase din Biblioteca Universității sau a Seminarului filosofic cărți ale autorilor evrei.

HEIDEGGER: Ca director al Seminarului (filosofic — n.n.) puteam dispune numai de biblioteca acestuia. Nu m-am conformat niciodată somațiilor repetate de a îndepărta cărțile autorilor evrei. Participanții mai vechi la exercițiile din Seminarul meu ar putea să relateze că nu numai că nu a fost înlăturată nici una dintre cărțile autorilor evrei, ci că aceștia, înainte de toate Husserl, au fost citați și comentați ca și înainte de 1933.

«Polemica împotriva mea va stăruia încă multă vreme»

RED.: Cum explicați existența unor asemenea zvonuri? Înseamnă aceasta reavoință?

HEIDEGGER: După câte știu, aș putea-o socoti printre izvoare: mobilurile defăimărilor sînt însă mult mai adînci. Preluarea Rectoratului constituie, probabil, numai motivul, nu cauza determinantă. Căci, după toate probabilitățile, dacă se va oferi prilejul polemica va continua încă multă vreme.

RED.: Și după 1933 ați avut mereu studenți evrei. Raporturile Dv. cu unii dintre aceștia trebuie să fi fost destul de cordiale.

HEIDEGGER: Și după 1933, atitudinea mea a rămas neschimbată. Una dintre cele mai vechi și mai înzestrate dintre studentele mele, Helene Weiss, care a emigrat apoi în Scoția, întrucît la facultatea de aici nu mai era posibil, și-a luat *promoția* la Basel cu o lucrare despre *Cauzalitate și contingentă în filosofia lui Aristotel*, lucrare tipărită chiar la Basel în 1942. În încheiere la *Cuvînt înainte* autoarea scria: «*Încercarea de interpretare fenomenologică a cărei primă parte o prezentăm aici se datorește interpretărilor încă nepublicate pe care Heidegger le dă filosofiei grecești*». Vedeți aici tocmai exemplarul cu dedicația autoarei. De mai multe ori înainte de moartea ei, am vizitat-o pe d-na dr. Weiss la Basel.

RED.: Cu Jaspers ați fost multă vreme în relații de prietenie. Raporturile au început să se tulbure după 1933. După anumite zvonuri, totul ar trebui pus în legătură cu faptul că soția lui Jaspers era evreică. Ați vrea să ne spuneți ceva despre aceasta?

HEIDEGGER: M-am împrietenit cu Jaspers încă din 1919; în semestrul de vară 1933 i-am vizitat, pe el și pe soția sa, la Heidelberg. Karl Jaspers mi-a trimis toate publicațiile sale din perioada 1934—1938 cu dedicația: «*Cu salutări cordiale*».

RED.: Ați fost elevul lui Edmund Husserl, precursorul Dv. evreu la Catedra de filosofie a Universității din Freiburg. Ei v-a recomandat facultății ca urmas la titulatură. Raporturile Dv. cu Husserl nu puteau să fie lipsite de recunoștință.

HEIDEGGER: Cunoașteți, desigur, dedicația la *Sein und Zeit*.

RED.: Firește! Mai tîrziu însă s-a ajuns la o tulburare a acestor raporturi. Ați putea și ați vrea să ne spuneți de ce nu s-a produs o revenire?

HEIDEGGER: Într-o anumită privință, diferențele s-au accentuat. La începutul anilor '30, Husserl a făcut publică o reținere în relațiile cu Max Scheler și cu mine, fapt a cărui clarificare nu este de dorit. Nici nu aş putea să aflu ce l-a îndemnat pe Husserl să se destăinuie în mod public împotriva concepției mele.

RED. : Cu ce prilej a avut loc aceasta ?

HEIDEGGER : În Palatul sporturilor din Berlin, Husserl a conferențiat în fața studenților. Despre aceasta Erich Mühsam a relatat într-una din marile gazete berlineze.

RED. : În contextul de față nu diferendul ca atare interesează, ci faptul că nu a avut loc nici o discuție care să aibă de a face cu anul 1933.

HEIDEGGER : Nu, cîtuși de puțin !

RED. : Vi s-a reproșat că, în 1941, din cea de a cincea ediție la *Sein und Zeit* ați omis dedicația inițială către Husserl.

HEIDEGGER : Exact ! Am explicat aceasta în cartea mea *Unterwegs zur Sprache* (Pe calea către limbă), unde scriam : «Poate pentru a riposta la afirmațiile nedrepte care s-au răspîndit atît de mult, mărturisim aici că dedicația la *Sein und Zeit* menționată în textul convorbirii la p. 92 rămîne și la cea de a patra ediție din 1935. Întrucît editorului ediției a cincea, din 1941, i-a fost teamă, mai bine zis întrezărea o interdicție a cărții, la propunerea și dorința lui Niemeyer (în notă : «Editorul de atunci al lui Heidegger» — n.n.) s-a convenit, în cele din urmă, ca în această ediție dedicația să fie omisă, cu condiția însă, pusă de mine, ca să rămînă și acum nota de la p. 38, pe care s-a și bazat ca atare acea dedicație și care sună astfel : „Dacă cercetarea ce urmează face cîțiva pași înainte în deschiderea «faptului însuși», aceasta o datorează autorul în primul rînd lui E. Husserl, care, printr-o îndrumare personală energetică și prin punerea la dispoziție a cercetărilor încă nepublicate, l-a familiarizat în timpul anilor săi de studii la Freiburg cu cele mai diferite domenii ale cercetării fenomenologice“.

La moartea lui Husserl, Heidegger a manifestat slăbiciuni omenеști

RED. : Atunci nu mai formulăm întrebarea dacă este sau nu adevărat că, în calitate de Rector al Universității Freiburg, ați interzis profesorului pensionat Husserl accesul sau folosirea Bibliotecii Universității sau a Seminarului filosofic.

HEIDEGGER : Este o calomniere !

RED.: Și nu există nici un document în care să se fi exprimat această interdicție împotriva lui Husserl? Cum a apărut, totuși, acest zvon?

HEIDEGGER: Nici eu nu știu și nu găsesc pentru aceasta nici o explicație. Pot să vă demonstrez imposibilitatea unei asemenea situații prin ceva ce nu este cunoscut: sub Rectoratul meu, am intervenit personal la ministru pentru directorul Clinicii de medicină, profesor Tannhäuser, și pentru deținătorul de mai târziu al Premiului Nobel, von Hevesy, profesor de chimie-fizică — ambii evrei —, pe care ministerul preconiza să-i concedieze. Că am susținut acești doi oameni și în același timp aș fi procedat împotriva lui Husserl, pensionar, propriul meu dascăl, în modalitatea colportată, este absurd. Am împiedicat, totodată, organizarea de către studenți și docenți a unei demonstrații împotriva profesorului Tannhäuser. Pe atunci existau încă privat-docenți, rămași în urmă, care gîndeau astfel: acum e timpul să avansăm. Pe acești oameni, atunci cînd mi s-au anunțat, i-am respins categoric.

RED.: Nu ați luat parte, în 1938, la înmormîntarea lui Husserl.

HEIDEGGER: Aș vrea să precizez aici următoarele: reproșul că aș fi rupt relațiile cu Husserl este nefondat. În mai 1933, în numele nostru, al amîndurora, soția mea a scris doamnei Husserl o scrisoare în care ne-am mărturisit recunoștința noastră neschimbată. Doamna Husserl a răspuns scurt, cu o mulțumire formală, precizînd că relațiile dintre familiile noastre s-au întrerupt. Că nici la patul de suferință, nici la moartea lui Husserl nu am fost prezent ca să-mi exprim recunoștința și considerația, aceasta rămîne o greșală omenească: într-o scrisoare către d-na Husserl am și apelat de aceea la înțelegere și mi-am cerut iertare.

RED.: Husserl a murit în 1938. În februarie 1934, Dv. demisionaserăți deja din funcția de Rector. Cum s-a ajuns aici?

HEIDEGGER: În legătură cu acestea trebuie să vin cu unele concretizări. Astfel, în intenția de a depăși organizarea tehnică a Universității, adică de a aduce înnoiri în structura facultăților pornind de la sarcinile efective, de la menirea acestora, am propus pentru semestrul de iarnă 1933-1934 numirea ca decani a unor colegi tineri, înainte de toate

cameni eminenți în domeniul lor de specialitate și fără a lua în considerare poziția lor față de partidul național-socialist. Au devenit cu acest prilej decani : profesorul Erik Wolff — la Facultatea de drept ; profesorul Schadewaldt — la Facultatea de filosofie ; profesorul Soergel — la Facultatea de științe ale naturii ; profesorul von Möllendorf, cel care la începutul anului fusese demis din funcția de Rector — la Facultatea de medicină. Încă în preajma Crăciunului 1933 îmi devenise însă chiar faptul că înnoirea Universității imaginată de mine nu ai putea întâmpina decât rezistență, atât din partea colegilor cât și din partea partidului. De pildă, colectivul de colegi mi-a luat în nume de rău pînă și faptul că, între altele, în conducerea administrației Universității am inclus și studenți, așa cum se procedează de altfel și astăzi. Iată însă că într-o zi am fost chemat la Karlsruhe, unde, prin consilierul său — și în prezența conducătorului de district al studenților —, ministrul mi-a cerut să înlocuiesc decanii facultăților de drept și medicină prin alți colegi, care ar fi mai agreați de partid. Nu m-am supus acestor pretenții și am declarat că, dacă ministrul persistă în atitudinea sa, mă voi retrage de la Rectorat. Ceea ce s-a și întâmplat. Căci m-am retras în februarie 1934, după zece luni de funcționare numai, pe cînd, așa cum se știe, Rectorii rămîn în funcție doi ani sau chiar mai mult. Este de observat că în timp ce preluarea Rectoratului a fost comentată în diferite modalități de presa internă și externă, retragerea mea a fost trecută sub tăcere.

La seminarul principal lua parte un agent de siguranță

RED. : Ați avut cumva pe atunci prilejul să expuneți în fața ministrului de resort al Reich-ului ideile Dv. despre o reformă a Universității ?

HEIDEGGER : Cînd «atunci» ?

RED. : Se vorbește tot mai mult de o călătorie pe care ministrul Rust ar fi întreprins-o la Freiburg.

HEIDEGGER : E vorba de două evenimente diferite. Mai întîi, cu prilejul unei festivități la Schöna u. Württemberg am adus ministrului un scurt și cu totul formal salut. În al doilea rînd, în noiembrie 1933, la Berlin, am stat de vorbă cu

ministrul, expunându-i concepția mea despre știință și despre o posibilă reorganizare a facultăților. Ministrul m-a ascultat cu toată atenția, iar eu am nutrit speranța că cele expuse ar putea avea consecințele scontate. Dar aceasta nu s-a întâmplat! Nu văd însă de ce pentru această convorbire cu ministrul de atunci al educației mie mi se face un reproș, în timp ce toate regimurile de peste hotare s-au grăbit să-l recunoască pe Hitler, făcându-i și reverențele obișnuite pe plan internațional în asemenea ocazii!

RED.: După ce v-ați retras de la Rectorat s-a schimbat ceva în raporturile Dv. cu partidul național-socialist?

HEIDEGGER: După retragerea de la conducerea Rectoratului m-am limitat la îndeplinirea sarcinilor mele didactice. Astfel, în semestrul de vară 1934 am ținut un curs de logică. În semestrul următor 1934/1935 am ținut prima prelegere din cursul despre Hölderlin, apoi, în 1936, am început prelegerile despre Nietzsche. Toți cei care au putut să audă, au aflat că acestea nu erau altceva decât o dispută cu național-socialismul.

RED.: Cum a avut loc predarea funcției? Nu ați luat parte la festivitate?

HEIDEGGER: Am refuzat în mod hotărît să iau parte la predarea festivă a funcției de Rector.

RED.: Era cumva urmașul Dv. un membru de partid angajat?

HEIDEGGER: Era un jurist, iar ziarul de partid *Der Alemanne* anunța cu litere groase numirea sa astfel: «*primul Rector național-socialist al Universității*».

RED.: Cum s-a raportat apoi partidul la Dv.?

HEIDEGGER: Am fost permanent supravegheat.

RED.: Și ați observat aceasta?

HEIDEGGER: Da, așa cum o arată întâmplarea cu dr. Hancke.

RED.: Cum ați ajuns la această constatare?

HEIDEGGER: Pentru că mi s-a prezentat el însuși. Promovase (obținuse prima treaptă de doctorat — nota red.) deja în semestrul de iarnă 1936/1937, iar în semestrul de vară 1937 participa la seminarul meu principal. Fusesse trimis de partid să mă supravegheze.

RED.: Cum și-a permis să se înfățișeze așa pe neașteptate la Dv.?

HEIDEGGER: Pe baza seminarului cu tema «*Nietzsche*» din semestrul de vară 1937 și a modului în care se lucra aici, el mi-a mărturisit că putea să nu-și mai asume sarcina de supraveghere ce-i fusese încredințată și că voia să-mi aducă la cunoștință aceasta avînd în vedere activitatea mea didactică pe mai departe.

RED.: Avea în felul acesta partidul național-socialist un ochi atîntit asupra Dv.?

HEIDEGGER: Tot ce știam era că nu se va mai permite discutarea scrierilor mele, de pildă a articolului *Doctrina lui Platon despre adevăr*. Conferința despre Hölderlin pe care am ținut-o la începutul anului 1938 la Institutul german din Roma a și fost atacată în ziarul «*Tineretului hitlerist*» intitulat *Voință și Putere*. Polemica împotriva mea, instituită începînd cu vara anului 1934 în revista *Volk im Werden* (*Poporul în devenire*) a lui E. Kneack ar putea fi consultată de cei interesați. Este apoi de reținut că partea germană nu m-a delegat în Congresul internațional de filosofie de la Praga din 1934. În aceeași modalitate a trebuit să fiu eliminat și de la Congresul internațional «*Descartes*» de la Paris din 1937. Aceasta a trezit atîta nedumerire, încît conducerea de la Paris a Congresului, îndeosebi profesorul Bréhier de la Sorbona, m-a întrebat din proprie inițiativă din ce motive nu fac parte din delegația germană. Am răspuns că asupra acestui caz conducerea Congresului ar putea să se informeze la ministerul educației al Reich-ului. În scurt timp mi-a sosit de la Berlin chemarea de a mă rapia ulterior delegației. Am refuzat însă! Conferințele *Ce este metafizica?* și *Despre esența adevărului* au fost vîndute în plic notitrat pe sub masă. *Alocuțiunea rectorală* a fost retrasă din vînzare îndată după 1934, la îndemnul partidului național-socialist.

RED.: A fost după aceea încă și mai rău?

HEIDEGGER: În ultimul an de război, 500 dintre cei mai de seamă oameni de știință și artiști de toate categoriile au fost scușiți de serviciul militar. Nu m-am numărat printre aceștia. Dimpotrivă, în vara anului 1944, am fost mobilizat la lucrările de fortificații de pe Rin.

RED.: De cealaltă parte, cea elvețiană, săpa Karl Barth.

Traducere de Alexandru BOBOC

11)

HEIDEGGER: Este interesant însă de arătat cum s-au petrecut lucrurile. Rectorul a invitat întreg corpul profesoral și, scurt, le-a ținut o cuvîntare cu următorul conținut: ceea ce spune el acum a fost stabilit în înțelegere cu conducătorii național-socialiști de regiune și de district. Ca urmare, ar vrea să împartă corpul profesoral în trei grupe: total disponibili, jumătate disponibili și indisponibili. Pe locul întâi, al celor total disponibili (adică de prisos) era numit Heidegger, iar ceva mai încolo Ritter. După terminarea fortificațiilor pe Rin, în semestrul de iarnă 1944/45 am ținut un curs cu titlul «*Dichten und Denken*» (Poezie și gîndire), de fapt o continuare a prelegerilor despre Nietzsche, adică a disputei cu național-socialismul. După cea de a doua prelegere, eu, cel mai în vîrstă dintre membrii corpului profesoral, am fost înrolat în miliția populară (Volkssturm).

RED.: Și-acum, ne-am îngădui, eventual, să rezumăm: în anul 1933 vă situați ca un om nepolitic, în sensul restrîns al termenului, în politica așa-zisei deschideri...

HEIDEGGER: ...pe calea proprie Universității...

Care sînt sistemele politice ale lumii tehnice?

RED.: ...pe calea în care nimerise Universitatea în așa-zisa deschidere. Funcția pe care ați acceptat-o alături de aceasta ați părăsit-o însă după aproximativ un an. Totuși, în 1935, într-un curs publicat abia în 1953 cu titlul *Introducere în metafizică*, spuneți: «Ceea ce se oferă astăzi — era în 1935

* În cadrul discuției pe care am propus-o, încă de la începerea publicării versiunii românești a operei fundamentale a lui Martin Heidegger (în nr. 2—3/1986 al R.I.T.L.), atît asupra personalității și concepțiilor autorului lui *Sein und Zeit*, cît și asupra tălmăcirii în sine, prezentăm, acum, într-o traducere comentată, documentul de constiință pe care îl reprezintă ultimul interviu al filozofului german. El aduce unele binevenite clarificări biografice și de metodă pe care am socotit util să le facem cunoscute cititorului român, care sîntem siguri, va ține mereu seama, în aprecierea lor, și de latura sa lăcătivă inerentă oricărei confesiuni (n. red.).

— ca filosofie a național-socialismului, dar care nu are de-a face nici în cea mai neînsemnată măsură cu adevărul și măreția intrinseci acestei mișcări (anume cu întâlnirea tehnicii definită ca planetară și a omului modern) își aruncă năvodul în aceste ape tulburi ale „valorilor” și „totalităților”. Ghilimelele le-ați adăugat abia în 1953, adică la tipărire, — cumva pentru a lămuri cititorului din 1953 «adevărul și măreția intrinseci acestei mișcări», adică a național-socialismului —, sau ele figurau deja în text în 1935 ?

HEIDEGGER : Cu această formă textul se afla deja în manuscrisul meu și corespundea exact concepției mele de atunci despre tehnică, precum și înțelegerii de mai târziu a esenței tehnicii de *Ge-Stell* (punere laolaltă, ordonare și dispunere). Că nu m-am raportat la pasajul în cauză, aceasta se datorează faptului că eram convins de înțelegerea corectă de către ascultătorii mei ; nu avea importanță că proștii, iscoditorii și indiscreții ar fi putut s-o înțeleagă și altfel **.

RED. : Ați rinduit desigur în acea concepție și mișcarea comunistă ?

HEIDEGGER : Da, necondiționat, ca una determinată de tehnica planetară.

RED. : Și americanismul ?

HEIDEGGER : Aș spune că și acesta. Între timp, în cei treizeci de ani trecuți, pare să fi devenit mai clar faptul că mișcarea planetară a tehnicii moderne constituie o putere a cărei dimensiune determinantă în istorie e puțin probabil să mai poată fi supraestimată. Cum poate fi subordonat epocii tehnice un sistem politic, și care dintre ele — aceasta constituie astăzi pentru mine o chestiune decisivă. La această întrebare nu

** E de observat faptul că MARTIN HEIDEGGER evită aici un răspuns direct la principala obiecție de ordin politic și nu filosofic pe care interlocutorul său o formulează plecând de la mai vechi «afirmații» heideggeriene. Rămîne, din păcate, a constata asemenea abateri de la ținuta morală a omului de știință, menit să servească în chip exclusiv umanitatea, și să ne întrebăm și de această dată pînă unde astfel de erori pot fi scuzabile în perspectiva istoriei chiar în cazul unor personalități de geniu. (n. red.).

cunosc nici un răspuns. Nu sînt însă convins că acest sistem e democrația.

RED.: «Democrația» este acum doar un concept cumulativ, sub care se lasă rînduite reprezentări foarte diferite. Problema ar fi dacă este încă posibilă o transformare a acestei forme politice. După 1915, Dv. v-ați exprimat părerea în legătură cu năzuințele politice ale lumii apusene ; pe lingă aceasta ați vorbit și despre democrație, despre viziunea creștină exprimată politic asupra lumii, precum și despre statul constituțional — numind toate aceste strădanii «jumătăți de măsură».

HEIDEGGER: Întîi de toate vă rog să spuneți unde am vorbit eu despre democrație și despre ceea ce mai adăugați Dv. Tot între «jumătăți de măsură» am circumscris-o și pe aceasta, deoarece nu văd aici nici un fel de controversă efectivă cu lumea tehnicii și, după părerea mea, în spate persistă încă concepția că, în esența ei, tehnica ar fi doar ceva ce omul poate să minuiască. Acest lucru însă, după opinia mea, nu este posibil. Căci prin esența ei tehnica este ceva ce omul nu poate supune de la sine.

RED.: După opinia Dv., care dintre orientările tocmai schițate ar fi cea mai potrivită cu timpurile, cea mai oportună?

HEIDEGGER: Nu văd care. Întrevăd aici însă o problemă hotărîtoare. Înainte de toate ar fi însă de clarificat : ce aveți în vedere prin oportun, ce înseamnă aici « *timp* »? Și încă ceva ar mai fi de întrebat, anume dacă pentru «*adevărul intrinsec*» al acțiunii umane oportunitatea constituie însăși măsura și dacă, în ciuda oricărei întorsături nedorite, acțiunea decisivă nu o constituie gîndirea și poezia.

RED.: Dar este cu totul evident că omul împreună cu uneltele sale nu este ceva gata finisat pentru toate timpurile, că Ucenicul vrăjitor. Nu e vorba aici de un anumit pesimism ? Nici cu acest sigur și impresionant instrument al tehnicii moderne nu vom ajunge să ne realizăm ?

HEIDEGGER: Nu e vorba de pesimism. Pesimismul și optimismul sînt luări de poziție în domeniul conștiinței de sine pusă temporar la încercare. În ceea ce privește tehnica modernă, ea nu este «uncaltă» și nici nu mai are de-a face cu uneltele.

«Faptul că totul funcționează — aceasta este neliniștitor»

RED.: De ce a trebuit să fim așa de tare coplesiiți de tehnică... ?

HEIDEGGER: Nu aş spune coplesiiți. Numai că nu mai avem nici o cale care să corespundă esenței tehnicii.

RED.: S-ar putea să ne adresăm în mod cu totul naiv, dar ce trebuie să fie învins (și supus) aici ? Căci totul funcționează. Au fost construite tot mai multe uzine electrice. Se produce cu iscusință. În partea în cea mai mare măsură tehnicității a pământului oamenii sînt bine aprovizionați. Trăim în bunăstare. Ce lipsește propriu-zis de aici ?

HEIDEGGER: Da, funcționează totul. Toemai această situație este îngrijorătoare, anume faptul că funcționează și că funcționarea împinge totdeauna mai departe la o mai amplă funcționare, iar tehnica îi rupe tot mai mult pe oameni de pământ și îi dezrădăcinează. Nu știu dacă aceasta vă sperie, în orice caz, acum, cînd privesc pe pământ fotografiile de pe lună, eu sînt cu totul speriat. Nu mai este nevoie de nici o bombă atomică ; dezrădăcinarea omului a și avut loc. Nu mai avem decît raporturi tehnice. Pământul pe care trăiește omul astăzi nu mai este nicidecum pământ. După cum știți, nu demult am avut în Provența o lungă convorbire cu René Char, poetul și luptătorul din Rezistență. Acum în Provența (*Provence*) se construiesc baze pentru rachete, iar țara va fi devastată într-un mod de neînchipuit. Poetul, care fără îndoială nu poate fi bănuir de sentimentalism, nici de vreo slăvire a idilicului, îmi spunea : dacă gîndirea și poezia nu dobîndesc încă o dată o putere superioară, lipsită de violență, atunci dezrădăcinarea omului, fenomen ce se petrece sub ochii noștri, constituie chiar sfîrșitul.

**«Putem să trezim disponibilitățile
pentru așteptarea lui Dumnezeu,
nu însă și să-l chemăm prin gîndire»**

RED.: Evident, trebuie să o spunem că, într-un fel, e bine aici unde sîntem și, de fapt și în mod firesc, la timpul nostru, va trebui să și plecăm : cine știe însă dacă menirea omului este tocmai aceea de a fi pe pământ ? Nu ar fi incre-

cred că în genere omul să nu aibă nici o menire. Cu toate acestea, o posibilitate a omului ar fi de văzut și în faptul că el se extinde de pe pământ pe alte planete. Cu siguranță, aceasta nu va fi prea departe. Dar unde stă scris că omul își are locul numai aici?

HEIDEGGER : În orice caz, pe cât mă pot eu orienta după experiența și istoria noastră umană, știu că tot ceea ce este esențial și important a rezultat din faptul că omul a avut o patrie și s-a înadărcinat într-o tradiție. Lit. natura de azi, de exemplu, este cu totul distructivă.

RED. : Cuvîntul distructiv ne stînjenește chiar dacă aici, și cuvîntul nihilism, a căpătat prin Dv. și în filosofia Dv. o altă conexiune de sens. În ceea ce privește literatura, pe care Dv. ați putea sau ar trebui să o considerați totuși ca parte a acestui nihilism, chiar ne frapază să auzim cuvîntul «distructiv».

HEIDEGGER : Aș vrea să spun că literatura pe care o am în vedere nu este nihilistă în sensul gîndit de mine.

RED. : Vă pare evidentă, așa cum v-ați și exprimat, o mișcare mondială care fie conduce, fie deja a condus la stadiul tehnic absolut?

HEIDEGGER : Da !

RED. : Bine ! În mod firesc se ridică însă întrebarea : Mai poate în genere omul izolat să influențeze această rețea de evenimente ori poate cumva s-o influențeze filosofia, ori pot s-o face amîndouă laolaltă ? Și aceasta deoarece filosofia îl conduce pe fiecare sau îi conduce pe mai mulți la o acțiune determinată.

HEIDEGGER : Ca să răspund scurt și poate cam greoi, însă dintr-o îndelungată chibzuință aș spune : Filosofia nu va putea să producă nici o schimbare imediată a stării actuale a lumii. Ceea ce este valabil și despre orice părere și străduință umană. *Numai un Dumnezeu ne mai poate salva.* Nu ne rămîne ca unică posibilitate decît să provocăm în gîndire și poezie o stare pregătitoare pentru apariția sau absența lui în crepusculul nostru : căci în chipul Dumnezeului absent sîntem noi înșine cei care ne pierdem.

RED. : Există vreo legătură între gîndirea Dv. și ivirea acestui Dumnezeu ? Există aici, după Dv., vreo legătură cau-

zală ? Sînteți de părere că noi putem să-l invocăm pe Dumnezeu prin gîndire ?

HEIDEGGER : Nu putem să-l facem să vină prin gîndire, putem cel mult să trezim disponibilitate pentru așteptarea lui.

RED. : Totuși, putem da o mină de ajutor ?

HEIDEGGER : Pregătirea stării de disponibilitate ar putea să fie primul ajutor. Ceea ce este și cum este lumea, ea nu poate să fie prin oameni dar nici fără oameni. După opinia mea, cu aceasta se și corelează ceea ce, cu un cuvînt de demult moștenit, plurisemantic și azi atît de uzat, eu numesc «Ființa» (*das Sein*), de care omul are nevoie în manifestarea, menținerea și formarea sa. Esența tehnicii o văd în ceea ce eu numesc «*Ge-stell*» (punere laolaltă) — o expresie adesea luată în rîs și poate nu prea fericit aleasă. Dominația lui «*Ge-stell*» înseamnă : omul este controlat, comandat și provocat de o putere care se manifestă în esența tehnicii și pe care el însuși nu o stăpînește. Doar să ne ducă la această înțelegere : gîndirea nu mai pretinde nimic. Filosofia se află în stadiul terminal.

RED. : În epocile mai timpurii — și nu numai atunci — s-a socotit că filosofia, indirect mai mult, direct numai rareori, cauzează totuși ceva, că indirect ea ar putea să aibă efecte, că ea a ajutat la răzbaterea noilor curente. Dacă ne gîndim numai la germani, la marile nume ale lui Kant și Hegel pînă la Nietzsche, chiar de nu-l mai numim pe Marx, este cu totul probant că pe căile indirecte ale filosofiei s-a exercitat o influență enormă. Socotiți cumva acum că această influență a filosofiei a luat sfîrșit ? Și dacă ziceți că vechea filosofie a murit, că nu mai e nimic de făcut, atunci este cuprinsă aici și ideea că această influență a filosofiei, dacă ea a fost prezentă odată, nu mai este cituși de puțin prezentă și astăzi ?

HEIDEGGER : Acțiune mediată ar putea să exercite o altă gîndire, însă nicidecum direct, în așa fel încît să se spună că gîndirea «cauzează» o schimbare a stării lumii.

RED. : Ne cerem iertare, noi nu vrem să filosofăm : la aceasta nu putem ajunge, ci reținem de aici doar apropierea dintre politică și filosofie. Vă rugăm însă să nu treceți cu vederea faptul că vă atragem într-o astfel de discuție, dar tocmai ați spus că filosofia și fiecare în parte nu ar putea să facă nimic în afară de...

HEIDEGGER : ...această preliminară a disponibilității unei mențineri în deschidere (*des Sich-Offen-Haltens*) pentru venirea sau absentarea lui Dumnezeu. Chiar și experiența acestei absențări nu înseamnă doar nimic, ci o eliberare a omului de ceea ce în *Ființă și timp* numeam căderea la nivelul ființării. Și conștiința a ceea ce este astăzi face parte din pregătirea disponibilității de care vorbeam aici.

RED. : De fapt, ar mai trebui să vină totuși faimosul impuls din afară, un Dumnezeu ori altceva. Deci, prin ea însăși și contînd pe sine gîndirea nu ar mai putea nicicum să influențeze ? După părerea contemporanilor și, cred, și a noastră, mai devreme ca orice această posibilitate.

HEIDEGGER : Da, dar nu nemijlocit.

Filosofia este înlocuită prin cibernetică

RED. : Am menționat deja pe Kant, Hegel și Marx ca mari inițiatori. Pentru dezvoltarea fizicii moderne și, cu aceasta, pentru nașterea lumii moderne în genere, impulsuri hotărîtoare au venit și de la Leibniz. Ați spus mai sus, mi se pare, că astăzi Dv. nu mai luați în considerare o astfel de înfrîurire.

HEIDEGGER : În sens filosofic, nu ! Căci rolul filosofiei de pînă acum l-au preluat astăzi științele. Pentru o lămurire suficientă a «acțiunii» gîndirii să examinăm detaliat ce putem numi aici acțiune și cauzare (efectuare). Dacă am fi examinat satisfăcător principiul temelului (al rațiunii), ar fi nevoie de o deosebire de fond între ocazie (prilej pentru...), îndemn, încurajare, sprijin, obstacol și ajutor. Filosofia se dizolvă în științele particulare : psihologia, logica, politologia.

RED. : Și ce trecem acum în locul filosofiei ?

HEIDEGGER : Cibernetica.

RED. : Sau omul pios, care se menține în deschidere ?

HEIDEGGER : Aceasta nu mai este însă filosofie.

RED. : Dar ce este atunci ?

HEIDEGGER : Aș numi-o cealaltă gîndire.

RED. : Numiți aceasta cealaltă gîndire. Ați putea să o formulați cumva mai clar ?

HEIDEGGER : V-ați gîndit la propoziția cu care se încheie conferința mea. *Întrebare privitoare la tehnică*, anume «*Întrebarea constituie piosenia (Frömmigkeit) gîndirii*» ?

RED.: În prelegerile despre Nietzsche am întâlnit o propoziție care ne clarifică. Acolo spuneți: *«Deoarece în gândirea filosofică domină voința de supremă legare, atunci toți marii gânditori gândesc același lucru. Acesta identic ca atare este atât de esențial și bogat, încât nici unul dintre gânditori luct separat nu îl creează, ci fiecare îl leagă numai într-un mod mai riguros»*. După părerea Dv. însă, toată această construcție pare să fi ajuns la o încheiere corectă.

HEIDEGGER: Este terminată, însă pentru noi nu devine neimportantă, ci numai din nou actualizată în convorbire, în dialog. Întreaga mea muncă, prin prelegeri și exerciții timp de 30 de ani, a fost în principal o interpretare a filosofiei occidentale. Revenirea la fundamentele istorice ale gândirii, analiza multilaterală și cu răbdare a chestiunilor încă neformulate de la filosofia greacă încoace nu este deloc o separare de tradiție. Trebuie să spun însă că modalitatea de gândire a metafizicii de tradiție, care s-a încheiat odată cu Nietzsche, nu mai oferă nici o posibilitate de a afla pe cale rațională principiile epocii tehnice care abia a început.

**«În fața acesteia să ocrotim gândirea,
căci este cu totul expusă»**

RED.: Cu aproximativ doi ani înainte, într-o convorbire cu un călugăr budist, ați vorbit de *«o metodă a gândirii cu totul nouă»* și ați spus că aceasta ar fi *«realizabilă mai întâi numai pentru puțini oameni»*. Ați vrut să spuneți cu aceasta că numai foarte puțini oameni ar putea poseda cunoștințele care, după Dv., sînt posibile și necesare?

HEIDEGGER: În sensul cu totul original al lui «a avea», ceea ce întrucîtva puteți afirma și Dv.

RED.: Desigur, însă cum se realizează transmiterea nu ați exprimat-o clar nici în această convorbire cu budistul.

HEIDEGGER: Nici nu pot să o fac. Pe deasupra, nici nu știu cum «acționează» această gândire. Și s-ar putea ca astăzi calea unei gândiri anumite să conducă la tăcere pentru ca să ocrotească gândirea ca atare. Căci ea este blocată cu totul înăuntrul unui an. Și poate că ea ar avea nevoie de 300 de ani pentru ca să aibă «un efect».

RED.: Vă înțelegem foarte bine. Deoarece însă noi nu trăim în cei 300 de ani, ei aici și acum, tăcerea ne este refuzată. Noi, politicieni, semipoliticieni, cetățeni, jurnaliști ș.a. trebuie neîncetat să ajungem la un anumit deznodământ. Căci trebuie să ne organizăm în sistemul în care trăim, trebuie să căutăm să-l schimbăm, să scrutăm cu privirea o cale cât de îngustă în vederea unei reforme, încă una și mai îngustă în vederea unei revoluții. Așteptăm ajutoare de la filosofi, firește chiar și numai indirecte, ajutoare pentru căi ocolite. Și atunci vizăm doar atât : eu nu pot să vă ajut !

HEIDEGGER: Nici eu nu pot.

RED.: Aceasta nu poate decât să descurajeze pe n-ii filosofi.

HEIDEGGER: Nu pot, deoarece problemele sînt atât de grele, încît ar fi cu totul împotriva sensului acestei sarcini a gîndirii să facem declarații publice, să predicăm și să împărțim calificative morale. Principiul, probabil îndrăzneț, trebuie să devină : ceea ce corespunde tainei hegemoniei planetare a esenței negîndite a tehnicii este însuși caracterul preliminar și nespecios al gîndirii care încearcă să meargă meditănd pe urmele acestui negîndit.

RED.: Vă numărați cumva printre cei care, chiar dacă numai din auzite, ar și putea să indice o cale ?

HEIDEGGER: Nu ! Chiar admitînd că ar fi omeneste posibil, nu cunosc nici o cale către o schimbare imediată a stării actuale a lumii. Mi se pare însă că gîndirea, pusă la încercat aici, ar reuși să trezească, să clarifice și să consolideze disponibilitatea de care am vorbit.

RED.: Un răspuns clar. Însă poate, și își îngăduie, un gînditor să spună : așteptați numai, înăuntrul a 300 de ani va surveni cumva o idee !

HEIDEGGER: Nu e vorba numai să așteptăm pînă ce, după 300 de ani, omul ar ajunge la o idee, ci de faptul ca în viitor să medităm pornind de la principiile deabia gîndite ale epocii prezente, dar fără pretenții profetice. Gîndirea nu înseamnă negativitate, ci chiar acționarea în sine, care se află în dialog cu destinul lumii. Deosebirea teoriei și a practicii, deosebire ce provine din metafizică, precum și reprezentarea unei transiteri de la una la cealaltă, barează calea de acces la examinarea a ceea ce eu înțeleg prin gîndire. Aici trebuie

poate să trimit la prelegerile mele care au apărut în 1954 sub titlul *Ce înseamnă gândire?* Constituie poate un semn al timpului nostru faptul că, dintre toate publicațiile mele, tocmai această scriere a fost citită cel mai puțin.

RED.: Să revenim la ceea ce am început a discuta. Ar fi oare posibil să privim național-socialismul, pe de o parte, ca o realizare a acelei «*întilniri planetare*», iar, pe de altă parte, ca pe ultimul, cel mai rău, cel mai dur, și, totodată, cel mai neputincios protest împotriva acestei întilniri a «*tehnicii dimensionate planetar*» și a omului modern? Evident, purtați în persoana Dv. o opoziție, astfel că multe dintre produsele secundare ale activității Dv. sînt de explicat ca atare numai prin faptul că, odată cu diferitele părți ale esenței acesteia, s-au fixat și unele care nu privesc deloc fondul filosofic, lucruri despre care Dv. ca filosof, știți că nu au legătură cu concepte ca «patrie», «înrădăcinare» sau altele asemenea. Cum se potrivește, de pildă, «*tehnica planetară*» și «patrie»?

HEIDEGGER *:** Nu așa spune acesta. Dv. luați, îmi pare, tehnica drept ceva absolut. Eu însă nu privesc situația omului în lumea tehnicii planetare cu și cum ar fi o fatalitate de nedescurcat, ci văd sarcina gândirii în primul rînd în a oferi, în limitele ei, un sprijin în dobîndirea de către om a unei relații satisfăcătoare față de esența tehnicii. În direcția aceasta a vrut oarecum să meargă național-socialismul; acești oameni au fost însă mult prea nechibzuți în gândire pentru ca să ajungă la un raport real explicit față de ceea ce se petrece astăzi și se află pe cale de trei secole.

RED.: Au ajuns cumva americanii astăzi la această raportare explicită?

HEIDEGGER: Nu, nici ei; mai mult încă, ei sînt prinși cu într-o plasă într-un mod de gândire — pragmatismul — care, pe de o parte vine în ajutorul operării și manipulării tehnice, iar pe de altă parte barează calea spre o înțelegere adec-

*** Felul în care M. HEIDEGGER răspunde la această întrebare reflectă un decalaj vizibil între modul filosofic specific în care el gîndește lumca și încercarea de a transpune ceea ce poate fi explicat numai politic în plan exclusiv filosofic. În sensul în care evolua discuția era firesc ca național-socialismul, ca fenomen social-politic negativ, profund reacționar, să solicite o luare de atitudine răsplată și nu o «explicație» în plan filosofic. (n. red.).

vată a ceea ce este propriu tehnicii moderne. Totuși, în SUA se manifestă ici și colo și încercări de eliberare de gândirea pragmatist-positivistă. Și apoi cine ar putea să decidă dacă nu cumva într-o zi în Rusia și China nu se vor trezi străvechile tradiții ale unei «gândiri» ce vine în ajutorul omului tocmai pentru a-i înlesni o raportare liberă la lumea tehnică ?.

RED.: Dacă numita raportare nu există și filosoful nu poate să le-o dea...

HEIDEGGER: Oricît de departe m-ar duce gîndul și oricum s-ar percepe și fructifica aceasta, decizia asupra unei asemenea chestiuni nu depinde de mine. În anul 1957, într-o conferință festivă cu titlul *Principiul identității*, ținută cu prilejul Jubileului Universității din Freiburg, am cutezat să arăt pe scurt în ce măsură o experiență de gîndire, de care depinde specificul tehnicii moderne, oferă posibilitatea ca omul din epoca tehnicii să învețe să se raporteze la o exigență care nu îi este dată, pe care nu numai că poate s-o asculte, ci în care s-a situat el însuși. Gîndirea mea se află într-o relație necesară cu poezia lui Hölderlin. Îl consider pe Hölderlin nu numai ca pe un poet oarecare, din a cărui operă istoricii literaturii își fac o temă de studiu, alături de multe altele. Pentru mine Hölderlin este poetul care semnalează direcția viitorului, poetul care îl așteaptă pe Dumnezeu și, de aceea, el nu trebuie să rămînă numai obiectul unei «cercetări—Hölderlin» în reprezentări istorico-literare.

Se poate vorbi de o sarcină aparte a germanilor ?

RED.: A propus de Hölderlin ! Vă rugăm să ne iertați că trebuie să cităm încă o dată. În prelegerile despre Nietzsche spuneți că «*deosebit de cunoscutul conflict dintre dionisiac și apolinic, dintre pasiunea sfîntă și reprezentarea prozaică constituie o lege ascunsă a menirii istorice a germanilor și într-o bună zi ne vom afla gata pregătiți pentru a descoperi forma care îi corespunde. Această opoziție nu este o formulă cu ajutorul căreia am putea să descriem „cultura“. Odată cu acest conflict Hölderlin și Nietzsche au dat un semnal germanilor : că trebuie să-și afle esența în mod istoric. Vom înțelege noi oare acest semnal ? Un lucru e sigur : istoria se va*

razbuna pe noi daca nu il vom intelege». Nu știm exact în ce an scriați aceasta. Era probabil 1935.

HEIDEGGER: După toate probabilitățile, citatul ține de prelegerea *Voința de putere ca artă* din anii 1936/37. El putea să fie însă restit și în anii următori.

RED.: Ați vrea să faceți încă puțin mai clare toate acestea? Căci, oricum, sintem conduși de la calea generală la o menire concretă a germanilor.

HEIDEGGER: Aș putea să spun cele din citatul desprins mai sus și astfel: Convingerea mea este că numai pornind de la același loc al lumii din care s-a născut lumea tehnică modernă se poate pregăti și o revenire; aceasta nu se poate petrece niciunul prin preluarea Zen-Budismului sau a altei experiențe a lumii orientale. Pentru regândire este nevoie de ajutorul tradiției europene și al noii ei apropieri. Gândirea se transformă numai prin aceea gândire care are aceeași proveniență și menire.

RED.: Tocmai în acest loc, în care a luat naștere lumea tehnică trebuie și ea, adică gândirea, credeți...

HEIDEGGER: ... să fie depășită în sens hegelian; nu dată la o parte, ci depășită, însă nu numai prin omul singur.

RED.: Atribuiți germanilor o sarcină aparte?

HEIDEGGER: Da, în sensul dat în forma unui imaginat dialog cu Hölderlin.

RED.: Credeți că germanii au o calificare specială pentru această revenire (*Umkehr*)?

HEIDEGGER: Mă gândesc la înrudirea de fond a limbii germane cu limba grecilor și cu gândirea acestora. Este ceea ce-mi confirmă din nou astăzi francezii: atunci când încep să gândească, ei vorbesc nemțește; căci sînt incredințați că numai cu limba lor nu ar scoate-o la capăt.

RED.: Explicați cumva prin aceasta că gândirea Dv. a avut o atît de puternică acțiune în țările române, mai cu seamă la francezi?

HEIDEGGER: Deoarece ei văd că întreaga mare raționalitate ce le e proprie nu-i mai ajută să răzbată în lumea de azi, atunci cînd e vorba de a o înțelege în originile esenței acesteia. O gândire se poate traduce tot așa de puțin cum se poate traduce poezia. La nevoie aceasta se poate reda prin

parafrază. De îndată ce se rămîne la traducere verbală, totul transformă.

RED. : O idee incomodă.

HEIDEGGER : Ar fi bine dacă o dată cu această incomoditate ar exista, în tot mai mare măsură, și seriozitate și s-ar reflecta cu mai multă precauție asupra transformării plină de consecințe pe care a cunoscut-o gîndirea greacă prin traducerea în latina romană : este un fenomen care și astăzi pune în dificultate înțelegerea cuvintelor de bază ale gîndirii grecești.

«Grandoarea a ceea ce este de gîndit este copleșitoare»

RED. : Domnule profesor, noi am fi pornit de la convingerea că ceva se poate totuși comunica și traduce ; căci dacă încetează acest optimism, încrederea că se pot comunica efectiv conținuturi de gîndire și dincolo de granițele lingvistice, atunci ne amenință provincialitatea.

HEIDEGGER : Spre deosebire de modul de reprezentare propriu în lumea romană, ați desemna ca «provincială» gîndirea greacă ? Scrisori de afaceri se pot traduce în toate limbile. Științele, adică și pentru noi astăzi tot științele naturii, împreună cu fizica matematică luată ca știință fundamentală, sînt traducibile în toate limbile ; mai exact spus : nu traduse, ci vorbite în aceeași limbă matematică. Atingem aici un domeniu vast și greu de parcurs.

RED. : De această temă ține probabil și faptul următor : fără să exagerăm, avem de-a face în momentul de față cu o criză a sistemului democratic-parlamentar. O suportăm de multă vreme. Ea există în mod deosebit în Germania, dar nu numai în Germania, ci și în țările clasice ale democrației, anume în Anglia și America. În Franța deja nu mai e vorba de o criză. Se naște acum întrebarea : n-ar putea să vină din partea gînditorilor, în ce mă privește ca produs suplimentar, unele indicații despre felul în care acest sistem trebuie înlocuit printr-unul nou și cum trebuie văzută aceasta, ori dacă ar fi posibilă o reformă, și atunci cum ar putea să aibă loc această reformă ? În afară de aceasta, rămîne faptul că omul neinstruit filosofic — și acest om este totuși cel care minuieste

lucrurile (cu toate că nu dispune de ele) și cel care depinde de ele — este tocmai omul care parvine la concluzii greșite, poate chiar la încheieri extreme. Așadar : nu ar trebui totuși ca filosoful să fie pregătit să ofere idei despre felul în care oamenii laolaltă ar putea să se organizeze în această lume chiar de ei înșiși tehnicizată și care a fost poate mai puternică decât ei ? Nu se așteaptă, pe bună dreptate, din partea filosofului să configureze modul în care s-ar putea imagina o anumită posibilitate de viață ? Și nu păcătuiește el oare, după mine cel puțin într-o măsură, atunci când, în virtutea chemării și profesiei sale, nu spune nimic despre aceasta ?

HEIDEGGER : Pe cât îmi pot da eu seama, nici unul dintre gânditori, luați în parte, nu este în stare să pătrundă cu privirea lumea în ansamblu, astfel încât să poată oferi îndrumări practice ; și aceasta chiar având în vedere sarcina de a găsi mai întâi o bază pentru gândirea însăși. Atâta timp cât se ia în considerare marca tradiție, gândirea este nevoită, dacă și trebuie să pregătească ceva, să dea aici unele indicații. Din a cui împuternicire s-ar putea însă petrece aceasta ? În domeniul gândirii nu există nici un fel de enunțuri de autoritate. Singura măsură pentru gândire provine de la lucrul însuși care este de gândit. Aceasta și este înainte de toate de interogat. Pentru a face inteligibil acest fapt, ar fi nevoie mai întâi de o examinare a raportului dintre filosofie și științe, ale căror consecințe tehnic-practice au făcut ca o gândire în sens filosofic să apară astăzi din ce în ce mai mult ca superfluă. Situația grea în care a fost pusă gândirea însăși cu privire la propria ei sarcină corespunde unei înstrăinări întreținută chiar prin poziția dominantă a științelor față de o gândire ce trebuie să-și refuze un răspuns reclamat de problemele practice ale concepției despre lume.

RED. : Așa cum ați spus, domnule profesor, în domeniul gândirii nu există nici un fel de enunțuri de autoritate. Nu pare propriu-zis surprinzător că și arta modernă poate cu greu să ajungă la asemenea enunțuri. Cu toate acestea, Dv. le numiți «*distructive*». Artă modernă se consideră însă adesea ca artă experimentală. Chiar operele ei sînt încercări...

HEIDEGGER : ...Mă las povățuit cu plăcere...

RED. : ...Încercări pornind de la situația de izolare a omului și a artistului ; și între 100 de încercări se află din când în când și o reușită.

HEIDEGGER : Tocmai aceasta este marca întrebare : Unde se află arta ? Ce loc are ea ?

RED. : Da, în felul acesta însă Dv. pretindeți din partea artei ceva ce din partea gândirii nu mai pretindeți neapărat.

HEIDEGGER : Nu pretind nimic de la artă. Spun numai că stăruie întrebarea : Ce loc ocupă arta ?

RED. : Dacă arta nu-și cunoaște locul, este ea pentru aceasta distructivă ?

HEIDEGGER : O subliniați foarte bine. Aș vrea însă să se constate că eu nu întrezăresc o călăuză a artei moderne, mai ales că rămâne neclar în ce se surprinde sau cel puțin se caută ceea ce este propriu artei.

RED. : Și artistul se poate lipsi de obligativitatea față de ceea ce a fost transmis. El poate să găsească ceva frumos și să zică : Da, așa s-a putut picta cu 600 de ani înainte sau cu 300 sau numai cu 30. Dar acum nu se mai poate așa. Chiar dacă el ar vrea-o, nu s-ar mai putea. Cel mai mare artist ar fi atunci genialul falsificator Hans van Meegeren, care ar putea să picteze «mai bine» decât ceilalți. Dar aceasta chiar nu mai merge ! Și astfel artiștii, scriitorii, poeții se află în aceeași situație ca și gânditorii. Întocmai cum adesea sîntem nevoiți să o spunem : Închide ochii !

HEIDEGGER : Dacă se ia drept cadru pentru coordonarea artei, poeziei și filosofiei «producția culturală», atunci punerea pe aceeași treaptă se justifică. Dacă însă nu numai producția este discutabilă, ci și ceea ce se numește «cultură», atunci conștiința se pronunță și asupra acestui discutabil în domeniul tematic al gândirii, a cărei stare disperată nu mai este nicicum de conceput. Dar cea mai mare nevoie a gândirii constă în faptul că, pe cît pot să-mi dau eu seama, astăzi nu există încă nici o gândire care ar fi destul de «mare» încît să aducă gîndirea însăși nemijlocit și în formă definitivă în fața sarcinii sale și astfel pe caloa ce îi este proprie. Pentru noi cei de azi, grandoarea a ceea ce este de gîndit (*des zu Denkenden*) este copleșitoare. Am putea să ne dăm doar osteneala

de a străbate cărările strâmte, care oricum nu ne duc prea departe.

RED.: Domnule profesor Heidegger, vă mulțumim pentru acest interviu.

(Traducere de Alexandru BOBOC)

POST-SCRIPTUM

Desigur, fenomenul receptării lui Heidegger în lumea de azi este mult prea complex pentru a fi circumscris unei explicații bazate numai pe textul acestui interviu. Faptul devine însă necesar în economia oricărei evaluări a poziției politice și a concepției lui Heidegger.

Este de menționat că acestea au constituit obiect de analiză și critică vehementă chiar imediat după cel de-al doilea război mondial. În acest sens : A. de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, în *Les temps modernes*, 3 (1947—1948) ; G. Lukács, *Heidegger redivivus*, în *Sinn und Form*, 1, 3 (1949) ; K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, a.M., 1953 ; G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962 ; Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Fr. a.M., 1963 ; F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, în *Critiques* 234 (1966).

Dintre acestea reține polemica lui K. Löwith (clev al lui Heidegger) și Waelhens prin încercarea de a formula o apreciere critică obiectivă, nu în formă de «atacuri». În acest context se înscrie și cartea lui O. Pöggeler : *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, 1972. De asemenea — volumele de evocări și aprecieri ale unor adepți și critici în : *Erinnerung an M. Heidegger* (hrsg. von G. Neske, Pfullingen, 1977) ; *M. Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, mai 1977, în *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ; P. Aubenque, *M. Heidegger, In memoriam* (*Les Etudes Philosophiques*, 3, 1976).

De fapt, apariția *Interviuului* în *Der Spiegel* (1976), a fost urmată și de reacții critice vehemente, dar și de examinări mai așezate ca ton și mondialitate de raportare critică. Între acestea din urmă : Jan Patocka, *Commentaire de «Réponses*

et Question», în *Le Messager Européen*, Annuel, No. 1, P.O.L., Paris 1987 (este traducerea în limba franceză a comentariului făcut de Patočka la Praga, în 1977). Comentariul lui Patočka însoțește traducerea (reluată după *Mercure de France*, 1977) în franceză a *Interviului* și este urmat de articolul : *Fribourg Prague—Paris, Comme l'Être, la detresse se dit de multiples manières*, de Elisabeth de Fontenay. Comentînd «Comentariul» lui J. Patočka, autoarea face observația că aici «angajamentul în favoarea nazismului este corelat, aproape analitic, cu grija de a se reforma universitatea» și astfel «atenuează importanța episodului nazist» în viața lui Heidegger (p. 100, 103).

Este adevărat însă că de aici nu trebuia să se meargă pînă la ideea consubstanțialității dintre «l'engagement» din 1933 și creația filosofică a lui Heidegger. Oricît ar fi acționat asupra autorului, este imposibil ca o elaborare de asemenea performanță teoretică, peste care nu se poate trece în nici o dezbatere constructivă în ontologia umanului (și a tehnicii, a operei de artă ș.a.), să fie numai expresia unui «angajament» politic ! Si *Interviul*, realizat cu o rigurozitate greu de contestat de către Rudolf Augstein, directorul lui *Der Spiegel*, merge în esență pe această disociere, fără să-l apere pe Heidegger *.

* A propoz de cartea universitarului chilian VICTOR FARIAS, intitulată *Heidegger și nazismul*, despre care relatează (destul de vag) *România literară* (nr. 14, din 31 martie 1988, p. 23) ! În scrisoarea pe care Walter Biemel (unul dintre cei mai buni cunosători ai operei și vieții lui Heidegger) mi-a adresat-o la 9 august 1988 se spune : „Mă bucur că ați tradus *Interviul* lui Heidegger din *Spiegel*... Cartea lui Farias este cu totul eronată și lipsită de cea mai elementară înțelegere a filosofiei lui Heidegger. Teza sa, și anume că Heidegger ar fi influențat de Abraham /a/ Sancta Clara, constituie pur și simplu un nonsens». Menționăm că, între timp discuțiile în jurul cărții lui Farias au luat amploare, îndeosebi în Franța (unde a apărut într-o editură puțin cunoscută : Lagrasse, Editions Verdier, 1987, cu titlul : *Heidegger et le nazisme. Morale et politique*, 337 p.). După Farias, Heidegger a fost „un național-socialist convins“ și un antisemit bazat pe ideile călugărului augustinian *Abraham a Sancta Clara* (1684—1709), care, la vremea sa, considera pe evrei și turci drept „cauza a răului“ ; „concluzia“ ar reieși din faptul că în 1934, într-o conferință ținută la Messkirch, s-a raportat la călugărul amintit aici.

Între multe (și diverse) luări de atitudine (care privesc însă „cazul — Heidegger“, nu neapărat cartea lui Farias) menționăm : *Die Heidegger Kontroverse*, hrsg. von Jürg Plattweg (Athenäum Taschen-

În contextul a ceea ce s-a întreprins pînă acum în studiarea operei lui Heidegger (vezi în acest sens *Notă introductivă* la traducerea *Interviului*) vom oferi (într-unul din numerele următoare ale revistei) un studiu asupra concepției din *Sein und Zeit* (și pînă la ceea ce s-a numit «ultimul Heidegger»), reți-

bücher, Frankfurt a. M.), 1988, 249 p. : *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von Günther Meske und Emil Kettering (G. Neske, Pfullingen), 1988, 289 p. În acest din urmă volum este reluat și : *Das Spiegel-Gespräch*, în forma în care „cu semnătura sa, Heidegger, l-a avizat pentru tipar” (*Op. cit.*, p. 113), ceea ce nu schimbă însă nimic sub aspectul a ceea ce este esențial.

Volumele menționate cuprind articole, studii, interviuri din diferite etape ale studierii operei și activității lui Heidegger, purtînd semnătura unor autori celebri ca : J. Beaufret (1984) ; J. Derrida (1988) ; E. Lévinas (1986) ; P. Aubenque (1988) ; P. Bourdieu (1938) ; J. Habermas (1988) ; H.—G. Gadamer (1982, 1988) ; R. Wisser (1969, un interviu de televiziune) ; K. Löwith (1986) ; M. Müller (1985) ; H. Arendt (1969) ; K. Jaspers (1983) ; K. Parth (1936) ; În : (*Antwort*, în formula „Heidegger și politica. Stațiuni ale unei discuții, E. Kettering precizează că din „tăcerea” (pe care unii au considerat-o „formă de discurs”, nu se pot trage concluzii „nici cu privire la judecarea sa morală nici cu privire la realizarea sa” (p. 134). În continuare (p. 135—140), autorul oferă o listă a principalelor scrieri pe tema „Heidegger și politica”, dispuse în ordine cronologică. (Citeva dintre acestea au fost menționate și de noi mai sus). În listă se menționează și traducerea germană a cărții lui Farias, în 1988 (la ed. S. Fischer, Frankfurt a. M.). În *Nachwort*, G. Neske (unul dintre editorii principali ai scrierilor lui Heidegger) aduce precizare de interes : „Heidegger-Bloch-Spranger : Sintem oare în stare să apreciem corect dialogul dintre putere și spirit ? Sau sintem numai victime ale spiritului timpului ?” (p. 284).

Nu este lipsit de semnificație să precizăm — tocmai pentru cei ce asimilează gîndirea lui Heidegger cu atitudinea sa în anii '33 — că E. Lévinas (unul dintre gînditorii de frunte în mișcarea fenomenologică, „de la Husserl la Heidegger” și după Heidegger), în textul din *Antwort* scrie (în 1986) : *Sein und Zeit*, este una dintre cele mai minunate cărți din istoria filosofiei... una dintre cele mai frumoase alături de încă patru sau cinci altele... de pildă *Phedru* de Platon, *Critica rațiunii pure* a lui Kant, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel și *Eseu cu privire la datele imediate ale conștiinței* (tradus în l. germană cu titlul : *Zeit und Freiheit*) a lui Bergson. Admirația mea pentru Heidegger este, înainte de toate, admirație pentru *Sein und Zeit*” (*Op. cit.*, p. 163). În alți termeni, „Heidegger” rămîne „un nume pentru faptul gîndirii sale” (cum spunea el însuși despre Nietzsche) și pentru „faptul gîndirii” ca atare în cultura contemporană.

mind atenția asupra contribuțiilor heideggeriene în regîndirea modernă a problematicii umanului, tehnicii și limbajului.

Avem speranța că fenomenul receptării lui Heidegger în cultura noastră, înscris deja sub semnul unei abordări critice nuanțate, intră într-un nou stadiu și prin cunoașterea acestui text-testament al unuia dintre cei mai de seamă filosofi contemporani. Sugestiile și propunerile constructive în această valorizare obiectivă nu ar fi, de aceea, decît binevenite.

Alexandru BOBOC

H.-G. GADAMER *

4.3. SEMANTICA ȘI HERMENAUTICA **

Nu mi se pare deloc o întâmplare faptul că în tendințele de cercetare ale filosofiei din vremea noastră semantica și hermeneutica au devenit foarte actuale. Ambele au ca punct de plecare modul verbal de exprimare al gândirii noastre. Ele nu trec însă peste forma primară a datului concret al experiențelor noastre spirituale. În măsura în care ambele au de a face cu limbajul, ele au în mod evident un punct de vedere de o certă universalitate. Căci ce nu este oare semn în cazul datului lingvistic și ce nu este în el un moment al procesului de înțelegere ?

Semantica, se pare, descrie cîmpul verbal al lucrului dat așa cum e de observat din afară, astfel că a fost posibil să se dezvolte o clasificare a modului de comportare în relație cu

* Este un studiu de referință pentru „hermeneutica filosofică”, re-
luat ca atare în „întregirile” la lucrarea fundamentală a lui Gadamer
— *Adevăr și metodă* (1960). În forma în care apare în : H.—G. Gada-
mer, *Gesammelte Werke*, Band 2 : *Hermeneutik II : Wahrheit und
Methode. Ergänzungen Register* (Tübingen, Mohr), 1986, p. 174—183,
studiul vine în mod necesar în continuare la : Band 1 : *Hermeneutik
I : Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Herme-
neutik* (Tübingen, Mohr, 1986). Pe fondul concepției sale despre „expe-
riența de adevăr” (*Erfahrung von Wahrheit*), Gadamer precizează aici
esența și funcțiile hermeneuticii, delimitînd-o prin paradigma specifică
a „comprehensiunii” (*Verstehen*) de semantică (și de analizele de sens
în genere). Pentru cunoșterea acestei înțelegeri în „hermeneutica filo-
sofică” a se vedea : ALEXANDRU BOBOC, *Adevăr și conștiință isto-
rică* (Editura Politică, 1989), p. 61—75 ; 124—130 ; 137—150.

** H.—G. GADAMER *Semantik und Hermeneutik* (1968, comunicare
la cel de-al XIV-lea Congres Internațional de Filosofie, Viena, 1968),
în : *Kleine Schriften, III, Tübingen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972,
p. 251—260.

Traducere : ALEXANDRU BOBOC.

aceste semne. Aceasta o datorăm cercetătorului american Charles Morris. Pe de altă parte, hermeneutica se ocupă de aspectul interior al folosirii acestei lumi a semnelor, sau, mai bine zis, de procesul interior al vorbirii care, privit din afară, se prezintă ca o folosire a lumii semnelor. Ambele tematizează, în felul lor propriu, totalitatea drumului de acces spre lume pe care îl reprezintă limba. Și ambele o fac astfel încât se izbească mereu de pluralismul verbal dat dincolo de ele.

Cred că este meritul analizei semantice de a fi făcut conștientă structura totalitară a limbajului și, odată cu aceasta, de a fi înnodat din nou idealurile false ale univocității semnelor, respectiv simbolurilor, cu formalizarea logică a expresiei verbale. Înalta valoare a analizei structurale semantice se bazează, în cele din urmă, pe dizolvarea aparenței acesteia, aparență creată de simbolul izolat; și aceasta se întâmplă în mai multe feluri, fie și numai în formă, prin aceea că sinonimele se conștientizează, fie și numai prin imaginea mult mai încărcată de semnificații, ceea ce înseamnă că fiecare expresie verbală este intraductibilă și de neînlocuit. Subliniez această trăsură ca fiind mai importantă deoarece ea se bazează pe ceea ce stă la temelie al întregii sinonimicități. Multitudinea de expresii pentru același gând, de cuvinte pentru același fapt, poate fi accesibilă din punct de vedere al simplei denumiri și asemănări de diferențiere, de asamblare și diferențiere totodată, dar cu cât fiecare simbol este mai puțin izolat cu atât mai puternic se individualizează semnificația expresiei. Noțiunea de sinonimicitate se dizolvă din ce în ce mai mult. La sfârșit avem doar un ideal semantic care, într-un anumit context, recunoaște doar o singură exprimare ca fiind cea potrivită. Limbajul poetic poate sta în frunte, și în cadrul lui se pare că există o amplificare a individualizării, care duce de la folosirea limbajului epic, peste cel dramatic, la cel liric, structura poetică a poeziei. Aceasta reiese din faptul că poezia lirică rămâne pe mai departe intraductibilă.

Exemplul unei poezii poate releva ce se petrece cu aspectul semantic. Există un vers de Immermann în care se spune: „Lacrima, curge“ (Die Zähre rinnt) și fiecare se va mira la auzul acestui cuvânt arhaic pentru cel obișnuit Trăne (lacrima). Și totuși, în evaluarea unui context de factura poetică, acolo unde este vorba de o adevărată poezie, se va ține cont de ale-

gerca făcută de către poet. Se va vedea atunci că un cu totul alt sens, unul ușor schimbat, este cel relevat prin cuvîntul lacrimă în contextul cotidianului. Și se va pune la îndoială dacă există aci chiar o diferențiere de sens. Nu este cumva important doar din punct de vedere estetic, adică oare diferența nu are doar o valoare emoțională și eufonică? Este cert că „Zähre“ curge altfel decît „Träne“. Dar oare cuvîntul uzual nu poate fi substituit celui arhaic?

Acest argument trebuie bine gîndit, pentru că, într-adevăr, este dificil să găsești o definiție mai bună pentru ceea ce înseamnă sens sau semnificație sau înțelesul (the meaning) unei expresii, fără ca să se schimbe întregul sens. Dacă o expresie trece în locul alteia, în acest caz, expresia are același sens ca cea pe care o înlocuiește. Dar este îndoielnic cît de valabilă poate fi pentru sensul vorbirii o astfel de teorie a substituției, adică a unității propriu-zise a fenomenului vorbirii. Însă nu ne putem îndoii aci nici un moment că este vorba de unitatea vorbirii și nu de expresia care poate fi substituită ca atare. Căci tocmai depășirea unei teorii a semnificației cuvîntului izolat este cea care stă în puterea analizei semantice. Sub acest larg aspect se va delimita și teoria substituirii, care, avînd să-și delimiteze valabilitatea, definește și sensul cuvîntului. Structura unei configurații de vorbire trebuie descrisă prin prisma corespondenței și înlocuirii diferitelor expresii. Cu siguranță că există expresii echivalente, dar astfel de relații echivalente nu sînt atribuții neschimbătoare, ci ele apar și dispar, la fel cum se oglindește spiritul unei epoci chiar, de la secol la secol în schimbările semantice. Să observăm, de exemplu, pătrundera unor expresii englezești în viața socială a zilelor noastre. Astfel că analiza semantică poate citi exact diferențele în timp și în evoluția istorică și este totodată în stare să facă palpabilă prelungirea unei totalități structurale în cadrul unei noi structuri totale. Precizia ei descriptivă dovedește incoerența care reiese, în cazul preluării unei noi familii de cuvinte într-un nou context, și astfel de neconcordanțe arată clar să aici a survenit un element nou.

Acest lucru este valabil și pentru logica metaforei. Căci metafora menține aparența unei transpuneri, adică ea pare să indice sfera inițială a sensului din care ea a fost creată

și din care ea a fost transpusă într-o nouă sferă, numai pînă atunci pînă cînd se mai poate recunoaște în acest context. Abia atunci cînd cuvîntul s-a înrădăcinat în sensul său metaforic, pierzîndu-și caracterul său de receptare și transpunere, atunci el începe să-și dezvolte semnificația „propriu-zisă“ într-un nou context. Dacă anumite expresii, pe care le folosim în vorbirea curentă, cum ar fi cuvîntul „floare“, le atribuim unei ființe vii sau unei unități superioare de viață, cum ar fi societatea și cultura, considerîndu-le într-un sens metaforic, atunci acest lucru este doar o convenție școlărească. Întocmirea unui vocabular și a regulilor lui de folosire ne înfățișează doar schematic ceea ce în acest mod formează structura unei limbi, care se îmbogățește mereu prin noi expresii folosite în noi domenii de aplicare.

Cu aceasta am dobîndit deja o delimitare mai certă a semanticii. Bineînțeles, se poate porni și de la ideea unei analize totale a structurii semantice de bază a limbi, înțelegînd toate limbile date ca formă de apariție a limbii în genere. Dar aici se va ivi mereu disputa între tendința de individualizare a vorbirii și tendința convenționalității, care și ea face parte din întreaga vorbire. Pentru că aceasta și constituie viața limbajului, anume că niciodată nu te poți îndepărta prea mult de convențiile vorbirii. Cine vorbește o limbă proprie, pe care nimeni nu o înțelege, acela nu vorbește. Dar, pe de altă parte, cel care vorbește doar o singură limbă, a cărei convenționalitate în alegerea cuvintelor, în sintaxă și stil a devenit totală, pierde puterea alocuțiunii și a evocării care poate fi dobîndită doar prin individualizarea vocabularului și a mijloacelor de exprimare.

Un exemplu bun pentru acest proces este disputa care există din totdeauna dintre terminologie și limbajul viu. Acest fenomen este foarte bine cunoscut nu numai de către cercetători, ci și de amatori. Terminologia capătă un înțeles aparte, care nu vrea să se încadreze în viața propriu-zisă a vorbirii. Și tocmai acest fapt este esențial pentru termenii de specialitate astfel definiți, care sînt incluși în comunicarea vie a limbajului și care își îmbogățesc forța lor de comunicare. Știința poate să se apere împotriva unor astfel de maltratări ale propriilor noțiuni, dar „puritatea“ metodică o putem obține doar în domeniul particular; contextul orientării universale ca

atare doar o precede. Să ne gândim la noțiunea de „forță“ în fizică : aci sunetele sugestive ale acestui cuvînt indică caracterul profan al cunoștințelor acestei științe. Am putut menționa cu alte ocazii cum forța lui Newton s-a putut integra în acest mod în conștiința generală cu ajutorul lui Oetinger și a lui Herder, anume înțelegînd noțiunea de forță pornind de la experiența reală despre forță. Tocmai astfel se integrează această noțiune în limba germană și se individualizează pînă la imposibilitatea traducerii ei. Sau : cine vrea să traducă într-o altă limbă citatul lui Goethe : „La început a fost puterea“, fără să apeleze din nou la Goethe, ezitînd cu formula „dar ceva mă avertizează să aleg altă variantă“.

Dacă urmărim tendința de individualizare, care se produce mai ales în limba vorbită, atunci vom recunoaște perfecțiunea acestei tendințe mai ales în creația poetică. Dar dacă este așa, atunci se pune sub semnul întrebării măsura în care teoria substituirii satisface conceptul de sens din expresia verbală. Intraductibilitatea ce caracterizează poezia lirică în așa fel încît prin traducerea ei în altă limbă ea pierde, în caz extrem, chiar și forța ei de exprimare poetică, face ca, în acest caz, ideea substituirii unei expresii prin alta să eșueze. Aceasta se întîmplă și independent de fenomenul unui limbaj poetic extrem de individualizat. Substituirea se opune momentului individualizării în creația verbală ca atare. Chiar și atunci cînd vorbim, înlocuim o expresie prin alta sau le alăturăm ; în abundența retoricii sau a autocorectării vorbitorului, care nu a găsit imediat expresia potrivită, se construiește unitatea de sens a discursului, adică tocmai în procesul continuu de înlocuire a unei expresii cu alta, și nu în devierea de la acest unicat. O deviere este însă atunci cînd înlocuim un cuvînt des folosit cu unul identic lui ca sens. Ajungem aci la punctul în care semantica se depășește pe sine și se trece în altceva. Semantica este știința despre semne, în special despre semnele verbale. Semnele însă sînt mijloace doar, ele sînt preluate după dorință și apoi abandonate, ca și celelalte mijloace ale activității umane. „Stăpînește mijloacele proprii“, prin aceasta se înțelege că le folosește conform interesului. La fel spunem și de faptul că trebuie să stăpînești o limbă pentru a putea comunica în acea limbă. Dar vorbirea adevărată este mai mult decît alegerea mijlocului pentru reali-

unele uaei anumite comunicări. Limba pe care o stăpânești este astfel făcută ca să poți trăi în ea, adică ceea ce dorești să comunicii să nu poată fi făcut «cunoscut» altfel decât prin forma limbajului. Faptul că îți „alegi“ cuvintele este un efect comunicativ prin care vorbirea este frânată. Vorbirea „liberă“ merge evocând clar faptul chiar în mediul limbii respective. Aceasta este valabil atât prin înțelegerea discursului fixat în scris, cât și pentru aceea a textelor. Pentru că și textele, dacă le înțelegi, sînt redade în mișcarea cu sens a vorbirii.

Astfel, în acest domeniu de cercetare, care analizează concepția verbală a textului ca un tot, subliniind structura sa semantică, survine și o altă tendință de cercetare, anume hermeneutica. Ea își are baza în faptul că limba te trimite mereu dincolo de ea însăși și de expresivitatea ca atare. Căci limba nu se epuizează în ceea ce se exprimă prin ea. Dimensiunea hermeneutică ce se desprinde aici înseamnă, evident, o limitare a obiectivării a ceea ce în genere gîndim și comunicăm. Expresia verbală nu este inexactă și nici nu necesită îmbunătățiri; ea rămîne întotdeauna și în mod necesar aceeași chiar și atunci cînd poate fi ceea ce este în urma a ceea ce vrem să evocăm și să comunicăm. Căci în vorbire este implicat în mod permanent un sens pe care ea îl conține și care își exercită totodată funcția de sens doar ca sens ascuns, chiar ca unul ce își pierde funcția de sens atunci cînd este scos în lumină și folosit în expresia verbală. Pentru a fi mai clar, cu deosebesc două forme în care vorbirea se retrage în acest fel în propriul ei sens: anume, pe de o parte, ceea ce nu se exprimă prin vorbire dar e totuși sugerat prin ea, și, pe de altă parte, ceea ce este învăluit de-a-dreptul prin vorbire.

Să ne referim mai întîi la primul caz. Ceea ce survine aici este vastul domeniu al ocazionalității oricărei vorbiri, de fapt, ceea ce și formează sensul discursului. Ocazionalitate înseamnă dependență de prilejul folosirii unei expresii. Analiza hermeneutică arată că dependența de o ocazie nu este ocazională ca atare, cum ar fi așa-numitele expresii ocazionale de tipul *aici* sau *aceasta*, care, în mod evident, nu au un sens semantic individual, ci ele pot fi introduse ca expresii de umplutură. Analiza hermeneutică arată însă că astfel de ocazii și ocazionalități formează însăși esența vorbirii. Aceasta pentru că oricare enunț nu numai că are pur și simplu un singur

sens, în construcția verbală și logică, ci el este totodată și unul motivat. Abia o întrebare ce se află dincolo de fiecare expresie îi dă și sensul propriu-zis. Funcția hermeneutică a întrebării recade asupra sensului enunțului ce ar putea fi un răspuns. Nu voi vorbi aci despre hermeneutica interogării, cea care se află cumva încă implicit. Căci există multe feluri de întrebări, și oricine știe că o întrebare nu are nevoie nici măcar de o distincție sintactică, pentru ca să-și poată releva sensul ei interogativ. Mă refer la tonul cu care se întreabă, prin care o întreagă propoziție enunțiativă poate căpăta un caracter interogativ. Dar un exemplu la fel de bun este și reversul, și anume, ceea ce, avînd caracter interogativ, dobîndește și caracter enunțiativ. Aceasta numim o întrebare retorică. Așa-numită întrebare retorică este doar ca formă o întrebare; dar de fapt ea este o afirmare. Și dacă analizăm în ce fel este presupus caracterul afirmativ al întrebării, atunci putem vedea că întrebarea retorică este afirmativă prin faptul că ea include și răspunsul.

Structura cea mai formală, în care se anunță neexprimatul în ceea ce este spus, este, deci, o referire la întrebare. Se va pune întrebarea dacă această formă a implicării este atotcuprinzătoare sau dacă mai are și alte forme de implicare în jurul ei. Este ea valabilă, de exemplu, și pentru vastul domeniu ale enunțurilor care nici nu mai sînt enunțuri în sensul strict al cuvîntului? Și aceasta pentru că nu au ca unică intenție informarea și comunicarea ei, mai mult, ele posedă un alt sens de funcție. Mă refer la fenomene ale vorbirii, cum ar fi blestemul și binecuvîntarea, porunca sau bocetul. Toate acestea constituie modalități ale vorbirii, care își arată sensul lor propriu prin aceea că nu au o repetabilitate care să schimbe așa-zisa signare, adică să le modifice într-un enunț informativ, cum ar fi: „Eu spun că te blestem“, ceea ce schimbă total enunțul și caracterul blestemului. Întrebarea care se ridică ar fi: este și aici cuvîntul un răspuns la o întrebare pe care o motivează? Oare numai și numai prin ea se poate el înțelege? Cu siguranță că sensul tuturor acestor forme de enunț, de la blestem la binecuvîntare, nu poate fi recepționat fără să cunoști determinarea sensului din contextul acțiunii. Este de neîgăduit faptul că și aceste forme de exprimare posedă caracterul ocazionalității; desigur, în măsura în care

ocazionarea ființei spusei ajunge la împlinire într-o comprehensiune.

Aici se deschide o nouă arie de probleme, și anume ce se întâmplă atunci când avem în fața noastră un „text“ de „literatură“ în adevăratul sens al cuvântului. Pentru că „sensul“ unui astfel de text nu este motivat ocazional, ci, din contră, se pretinde ca el să fie „mereu“ viu, adică să poată fi totdeauna un răspuns, ceea ce înseamnă a stimula și întrebarea la care textul constituie răspunsul. Tocmai aceste texte constituie obiectul predilect al hermeneuticii tradiționale, atât al celei teologice și juridice, cât și al celei de critică literară, pentru că aceste „texte“ își află menirea în studiu, anume de a scoate din amorțeala literelor sensul literii textului.

Dar mai există și o altă formă a reflexiei hermeneutice, care pătrunde în condițiile hermeneutice ale comportamentului nostru verbal, una încă și mai profundă: cea care se referă nu numai la cele nespuse, ci și la cele mascate prin vorbire. Este bine cunoscut că prin vorbire se poate masca, cum e, de exemplu, cazul minciunii. Împletitura complicată a relațiilor interumane în care se întîlnește minciuna, de la formulele de politete orientale pînă la distrugerea încrederii între oameni, nu are ca atare un caracter semantic. Cine minte bine, acela o face fără să se bîlbîie și fără să arate vreo stînjeneală, adică el camuflează și ceea ce este mascat în vorbirea sa. Realitatea verbală capătă în mod real acest caracter al minciunii mai ales acolo unde ne vedem obligați să evocăm realitatea doar prin limbaj, adică în opera de artă vorbită. În cadrul totalității verbale a unei totalități de expresii poetice, modul de mascare, pe care îl numim minciună, își are structura sa semantică proprie. Lingvistul modern vorbește, în acest caz, de texte cu semnale mincinoase, prin care enunțul din text este mascat. Minciuna nu este doar susținerea unui fals. Este vorba aici de un limbaj camuflat în mod conștient. Și din această cauză descoperirea minciunii, sau, mai bine zis, înțelegerea caracterului minciunii în adevărata sa intenție a vorbitorului, are sensul corespunzător în misiunea prezentării verbale în contextul poetic.

În schimb, mascarea în sensul greșelii este de cu totul altă natură. Aici comportamentul verbal nu se deosebește cu nimic în cazul unei afirmații reale de cel al unei afirmații

greșite. Greșeala nu este un fenomen semantic, dar nici hermeneutic, chiar dacă ambele sînt implicate. Afirmatii greșite sînt expresia „corectă“ a părerilor greșite, dar din punct de vedere al exprimării și al vorbirii ele sînt specifice, dacă, bineînțeles, comparăm exprimarea cu cea a unei păreri corecte. Dar minciuna este un fenomen verbal excepțional, în general un caz inofensiv al mascării; aceasta nu numai pentru că minciuna are picioare scurte, ci pentru că ea este inclusă într-un mod de comportament verbal universal, care se adevărește prin ea, prin presupunerea valorii comunicării adevărate a vorbirii și care se reconstituie prin dezvăluirea minciunii. Cel ce domină o minciună se recunoaște în aceasta. Abia acolo însă unde minciuna nu mai este conștientă de mascarea ei, ea capătă un nou caracter determinat, cel al totalei raportări la lume. Cunoaștem acest fenomen drept ipocrizie, în care sensul pentru adevăr și însuși adevărul s-au pierdut. Acest fel de minciună nu se recunoaște ci însuși, ci minciuna se opune demascării prin vorbire. Ea se menține singură, aruncînd vîlul vorbirii asupra sa. Aici se întîlnește forța vorbirii în desfășurarea ei totală și atotcuprinzătoare, chiar dacă are rolul demascator al unui verdict social. Ipocrizia devine exemplară pentru autoînstrăinarea care contravine conștiinței verbale și care cere dizolvarea ei prin eforturile reflexiei hermeneutice. Văzut din punct de vedere hermeneutic, aceasta înseamnă pentru partener recunoașterea minciunii, adică celălalt este exclus din comunicare pentru că nu se respectă pe sine.

Hermeneutica intervine acolo unde comunicarea și auto-comunicarea nu sînt suficiente. Cele două forme ale mascării prin vorbire, de care trebuie să se ocupe reflexia hermeneutică, și pe care eu o voi trata imediat, se referă tocmai la aceste mascări prin vorbire, care determină întregul comportament uman obișnuit. Prima formă este folosirea tacită a prejudecăților. Este o structură fundamentală a vorbirii noastre în genere de a fi dirijați de pre-concepte și de o pre-inteligibilitate în vorbirea noastră, astfel încît aceasta să rămîna mereu ascunsă, și, ca urmare, să existe o rupere în direcția intențiilor vorbitorului cu privire la conștientizarea prejudecăților. În general, aceasta se produce printr-o nouă experiență, iar prin ea se doboară o părere anterioară. Dar prejudecățile sînt puternice și ele se bariadează prin aceea că

pretind o siguranță de la sine înțeleasă sau se prezintă chiar ca niște presupuse prejudecăți, întărindu-și astfel valabilitatea. Cunoaștem foarte bine această subliniere a structurii verbale a prejudecăților, ca o repetare încăpăținată, proprie oricărei dogmatici. Dar cunoaștem acest fapt și din știință, când, de exemplu, de dragul cunoașterii nefondate și de dragul obiectivității științei, se aplică la alte domenii, cum ar fi cunoașterea societății, metoda unei științe confirmate, cum este fizica. Într-o mai mare măsură se întâmplă aceasta în zilele noastre, anume atunci când știința este invocată ca instanța supremă a procesului social de decizie. După cum numai reflexia hermeneutică o poate arăta, aici interesul care se împletește este neînțeles. Cunoaștem această reflexie hermeneutică sub numele de critică ideologică, cea care ridică bănuiala ideologică, adică explicarea presupusei obiectivități ca expresie a stabilității unei relații reale de forță socială. Critica ideologică vrea să conștientizeze și să rezolve, cu ajutorul reflexiei istorice și sociale, prejudecățile sociale dominante, adică vrea să elimine mascarea care acționează în efectul necontrolat al acestor prejudecăți. Aceasta constituie o sarcină de mare dificultate, întrucât punerea sub semnul întrebării a ceea ce este de la sine evident trezește întotdeauna rezistența tuturor evidențelor practice. Dar tocmai în aceasta constă funcția teoriei hermeneutice: ea crează o stare de pregătire generală favorabilă, în care să fie blocate obiceiuri și prejudecăți puternic înrădăcinate. Critica ideologică reprezintă o formă specială a reflexiei hermeneutice care tinde să rezolve în mod critic un anumit fel de prejudecăți.

Reflexia hermeneutică are însă o arie de aplicabilitate universală. În comparație cu știința, ea trebuie să lupte pentru recunoașterea ei chiar și în acele cazuri în care nu este vorba neapărat de problema critic-socială a suspectării ideologice, ci de autodeterminarea metodicii științifice. Știința se bazează pe particularitatea a ceea ce se ridică la subiect cu ajutorul metodelor obiective. Ca știință metodică modernă, ea este determinată de o renunțare anticipată, și anume de a se debarasa de tot ceea ce nu se supune metodicii procedurii propriu. Tocmai prin aceasta ea se dovedește a fi nelimitată în propria competență, și nu poate să fie deplasată niciodată în scopul vreunei justificări. Astfel ea trezește aparenta tota-

litate a cunoașterii în spatele căreia se ascund prejudecăți sau interese sociale. Să ne gândim puțin la rolul experților în cadrul societății contemporane, la modul cum economia și politica, războiul și respectarea legilor sînt determinate în mai mare măsură de sentințele experților decît de consiliile politice, în care este reprezentată voința societății.

Critica hermeneutică își cîștigă însă propria ei productivitate abia atunci cînd descoperă autoreflexia, efortul ei critic propriu, adică propria condiționare și dependență în care ea poate reflecta. Reflexia hermeneutică care îndeplinește această condiție nu-mi pare că s-ar apropia prea mult de adevărul ideal al cunoașterii, întrucît ea conștientizează chiar și iluzia reflexiei. O conștiință critică, care poate în genere dovedi o prejudecată și o dependență, dar care ea însăși se pretinde a fi absolută, adică fără prejudecăți și independentă, rămîne în mod obligatoriu prinsă în iluzii. Pentru că ea se motivează abia prin aceea a cărei critică este. O dependență indestructibilă există numai în raport cu ceea ce ea rezolvă. Pretenția asupra faptului că ești total fără prejudecăți este o naivitate, fie că acest fapt se prezintă ca mania unei deslușiri absolute, sau ca nebunia unei empirii eliberată de orice prejudecată a tradiției metafizice, sau ca nebunia de a depăși știința prin critica ideologică. În oricare caz, mi se pare că numai în conștiința deslușită din punct de vedere hermeneutic se evidențiază mai mult adevăr; și tocmai prin faptul că ea însăși se supune reflexiei. Adevărul ei este adevărul traducerii. Superioritatea ei constă în aceea că face ca ceva străin să devină familiar, prin faptul că nu o dizolvă pur și simplu prin critică, nici nu o reproduce necritic, ci o explică, împreună cu noțiunile ei proprii, în propriul ei orizont, dîndu-i astfel o valoare nouă. Întrucît menține punctul de adevăr al celuilalt în raport cu ea însăși, traducerea lasă să meargă împreună, într-o nouă formă, ceea ce e străin și ceea ce este propriu. Într-o astfel de formă a practicii reflexiei hermeneutice se anulează, într-un anumit sens, formularea verbală dată, adică ea este scoasă din propria ei structură verbală universală. Dar cu aceasta este circumscrisă o nouă explicare verbală a lumii și nu părerea noastră proprie. În acest proces de mișcare continuă a gândirii în acordarea valabilității altora constă forța rațiunii. Ea știe că, într-un fel, cunoașterea

umană este limitată și că ea așa va rămîne, chiar în propriile ei granițe. Reflexia hermeneutică exercită astfel o autocritică a conștiinței care gîndește, cea care transpune toate abstracțiile ei, chiar și cunoașterea științelor, în ansamblul experienței umane. Pe deplin filosofic, în mod expres sau nu trebuind oricînd să fie o critică a căutărilor de gîndire transmise, ea împune astfel procedeului hermeneutic ; el prelucrează totalitatea structurilor pe care le scoate în evidență analiza semantică, contopind-o în continuitatea traducerii și a conceptualizării, în care totodată ne petrecem și existăm ca atare.

M. WEBER *

5. STUDII DE FILOSOFIE A RELIGIEI. Prefață **

Ca un fiu credincios al lumii culturale europene moderne, voi trata problemele de istorie universală în mod inevitabil și justificat conform următoarei ipoteze : ce înlănțuire de împrejurări a condus la aceea că tocmai pe terenul Occidentului, și numai aici, au apărut fenomene culturale care se aflau, totuși,

* Concepută ca prefață la lucrările : *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* și *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, această „Observație prealabilă“ (sau acest „Cuvînt înainte“) constituie un veritabil program de gîndire și acțiune, păstrîndu-și actualitatea pentru teoria culturii și dezbaterile actuale în jurul raționalității și înmodernității. Comentînd frazele de început ale textului ce urmează, J. HABERMAS (în : *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 9) scria : „Pentru Max Weber relația internă dintre *Modern* și ceea ce s-a numit raționalism occidental era de la sine înțeleasă. Prin «rațional» el descria acel proces de «devlăjire a lumii» care în Europa a condus la situația că imaginile religioase asupra lumii, imagini în descompunere, au favorizat de la sine o cultură profană. O dată cu științele moderne ale naturii și cu artele devenite autonome, precum și cu teoriile morale și juridice întemeiate pe principii, s-au constituit aci sfere culturale valorice care au permis și studierea problemelor teoretice, estetice și moral-practice după legități inerente lor... Dar Max Weber nu a înfățișat sub semnul raționalismului numai devenirea profană a culturii occidentale, ci și dezvoltarea societăților moderne“.

Cunoscut îndeosebi ca sociolog și teoretician al culturii MAX WEBER (1864—1920) se situează printre cei mai mari gînditori contemporani. Influența ideilor sale a crescut în ultimele decenii, îndeosebi pe măsură ce au revenit cu intensitate preocupările teoretice pe tărîmul cercetării vieții sociale și al istoriei. Opera sa a constituit o temă de bază la Congresul Internațional de istorie de la Stuttgart (1985) și se observă, nu numai în Europa, ci și în America, Japonia o adevărată renaștere a ideilor weberiene. Nu este astfel deloc întîmplătoare programarea unei *Gesamtausgabe* în 31 volume. Căci ceea ce Weber în-

asa cum nouă ne place să ne închipuim, cel puțin, într-o direcție evolutivă de semnificație și valabilitate universală ?.

Numai în Occident există știință în stadiul evolutiv pe care noi îl recunoaștem astăzi ca „valabil“. Cunoștințe empirice, reflecții asupra problemelor lumii și vieții, înțelepciune filosofică și chiar teologică de cel mai profund fel — deși dezvoltarea deplină a unei teologii sistematice este proprie creștinismului influențat de elenism (elemente aflându-se în islamism și la unele secte indiene) —, cunoștințe și observații de o sublimare extraordinară au existat și în altă parte, mai ales în India, China, Babilon, Egipt. Dar astronomiei babilonene, ca și oricărei alteia, îi lipsea — fapt care face într-adevăr cu atât mai uimitoare dezvoltarea babiloneană a studiului astralelor — fundamentarea matematică, pe care i-au dat-o abia elenii. Geometriei indiene îi lipsea „demonstrația“ rațională, alt produs al spiritului elenic, care a creat înainte de toate mecanică și fizică. Științelor naturale indiene, dezvoltate extrem pe latura observației, le lipsea experimentul rațional (esențialmente, după câteva elemente antice, un produs al Renașterii) și laboratorul modern, deci și fundamentul biologic, în special biochimic, al medicinei (puternic dezvoltate pe o tehnică empirică îndeosebi în India). O chimie rațională lipsește oricărei zone culturale din afara Occidentului. Înalt dezvoltatei istoriografiei chineze îi lipsește „pragma“ lui Thukydide. Machiavelli are precursori în India. Dar tuturor doctrinelor statale asiatice le lipsește o sistematică de tipul celei

susă a publicat constituie numai o mică parte a scrierilor sale, dintre care menționăm : *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (1889) ; *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus* (1904—1905) ; *Agrarverhältnisse im Altertum* (1909) ; *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913) ; *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915—1919) ; *Der Sozialismus* (1918) ; *Wissenschaft als Beruf* (1919) ; *Politik als Beruf* (1919) ; *Die Stadt* (1920) ; *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922).

Vezi : H. N. FÜGEN, *Max Weber mit Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten* (Rowohlt-Monographien, Hamburg, 1935), p. 140—144 ; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 (Frankfurt a. M., 1981), p. 225—366 ; CHR. GNEUSS und J. KOCKA : *Max Weber Ein Symposium*, dtv, München, 1988.

** M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie*, I, Tübingen, J.C.B. MOHR, 1921, p. 1—16 : *Vorbemerkung*.

Traducere de Dumitru Dumitrescu. *Revederea traducerii* și notă. Alexandru Boboc.

aristotelice, le lipsesc conceptele raționale în general. Pe de altă parte, unei doctrine juridice îi lipsesc, în ciuda oricăror elemente prezente în India (școala Mimansa), în ciuda codificărilor cuprinzătoare, în special din Asia anterioară, și în ciuda tuturor codurilor indiene și din altă parte, schema strict juridică și formele de gândire ale dreptului roman și ale celui occidental, format după acesta. În plus, o construcție cum e dreptul canonic o cunoaște numai Occidentul.

În mod asemănător și în artă. Auzul muzical era, după cât se pare, la alte popoare mult mai bine dezvoltat decât astăzi la noi, în orice caz nu mai puțin bine dezvoltat. Polifonia de diferite tipuri era mult răspândită pe pământ, cooperarea unei pluralități de instrumente și chiar vocea înaltă se găsește și în altă parte. Toate intervalele noastre de ton rațional erau calculate și cunoscute și în altă parte. Dar muzica rațional armonică — atât contrapunctica cât și armonia acordului, — formarea materialului sonor pe baza acordului triplu cu terță armonică, cromatică și enarmonia noastră, nu distanțată, ci explicată armonic în formă rațională începînd cu Renașterea, orchestra noastră cu cvartetul ei de coarde ca nucleu, cu organizarea ansamblului de suflători, basul continuu, serierea noastră a notelor (care ușurează în primul rînd compunerea și exersarea lucrărilor, deci și permanența ei deplină în general), sonatele, simfoniile, operele noastre — deși a existat muzică program, pictură sonoră, alterație sonoră și cromatică ca mijloace de expresie în cele mai diferite muzici — și ca mijloace pentru acestea toate instrumentele noastre de bază, orgă, pian, vioară, toate acestea au existat numai în Occident.

Arcul gotic ca mijloc decorativ a existat și în altă parte, în antichitate în Asia ; după cum se pretinde, în Orient nu era necunoscut nici arcu gotic-bolta încrucișată. Dar lipsesc cu totul folosirea rațională a boltei gotice ca mijloc de împărțire în serie și de supraboltire a unor spații modelate după plac și, mai ales, ca principiu constructiv al unor construcții monumentale grandioase și ca fundament al unui stil, care include sculptura și pictura, cum le-a creat Evul mediu. De asemenea, lipsesc, deși fundamentele tehnice au fost preluate din Orient, aceea rezolvare a problemei cupolei și acel fel de raționalizare „clasică“ a întregii arte — în pictură prin folosirea rațională a perspectivei lineare și aeriene — pe care la noi le-a creat

Renașterea. Produse ale imprimeriei au existat în China. Dar o literatură tipărită, una concepută numai pentru tipar, vital posibilă numai prin el, în special „presa“ și „revistele“ au apărut numai în Occident. Școli superioare de orice tip posibil, și acelea care semănau exterior universităților noastre sau măcar academiilor noastre au existat și în altă parte (China, Islam). Dar instituția de profil, rațională și sistematică a științei, corpul specialiștilor a existat, într-un sens care se apropie de semnificația sa culturală actualmente dominantă, numai în Occident. În acest sens în primul rând, funcționarul de specialitate, pilonul statului modern și al economiei moderne a Occidentului. Pentru el se găsesc doar elemente, care nicăieri n-au devenit în vreun sens așa de constitutive pentru ordinea socială ca în Occident. Desigur, funcționarul, chiar cel specializat pentru o anumită muncă, este o apariție străveche a celor mai diferite culturi. Dar o fascinație absolut inevitabilă a întregii noastre existențe, a condițiilor ei fundamentale politice, tehnice și economice în cadrul unei organizații specializate de funcționari, pe funcționarul tehnic, comercial, îndeosebi juridic, calificat de stat ca purtător al celor mai importante funcții cotidiene ale vieții sociale, nu i-a cunoscut nici o țară și nici o epocă în sensul Occidentului modern. Organizarea pe stări a asociațiilor politice și sociale a fost larg răspândită. Chiar și statul acestor stări, „rex et regnum“ l-a cunoscut în sens occidental numai Occidentul. În plus, parlamente de reprezentanți ai poporului aleși periodic, demagogul și dominația șefilor de partide ca „miniștri“ responsabili parlamentar — deși au existat, firește, „partide“, în sensul de organizații pentru cucerirea și influențarea puterii politice în toată lumea — numai Occidentul le-a realizat. „Statul“ în general, în sensul unei instituții politice cu o „constituție“ formulată rațional, cu drept formulat rațional și cu o administrație orientată, după reguli formulate rațional, „legile“, prin funcționarul de specialitate, îl cunoaște în această combinație hotărîtoare esențială pentru el, în ciuda, altor elemente, numai Occidentul.

Și așa stau lucrurile și cu cea mai fatală putere a vieții noastre moderne : c a p i t a l i s m u l .

„Instinctul de achiziție“, „străduința după câștig“, după câștig bănesc, după un câștig bănesc cît mai ridicat n-are ni-

me de-a face cu capitalismul. Această străduință s-a găsit și se găsește la chelneri, medici, vizitii, artiști, cocote, funcționari venali, soldați, hoți, stîlpii tripourilor, cerșetori — se poate spune la „all sorts and conditions of men“, în toate timpurile și locurile, unde era și este dată într-un fel posibilitatea pentru aceasta. Ține de evoluția cultural-istorică ca să elimine pentru totdeauna această determinare conceptuală năivă. Pofta de câștig nelimitată nu este nici în cea mai mică măsură asemenea capitalismului, și, cu atât mai puțin, asemănătoare „spiritului“ acestuia. Ce-i drept, capitalismul poate fi identic cu înfrînarea, cel puțin cu temperarea rațională a acestui instinct irațional. Căci capitalismul este identic cu străduința după câștig în întreprinderea capitalistă rațională stabilă: după un câștig mereu reînnoit, după rentabilitate. De fapt, el trebuie să fie aceasta. În cadrul unei ordini capitaliste a întregii economii, o întreprindere capitalistă individuală, care nu s-a orienta spre șansele obținerii de rentabilitate, ar fi sortită pieirii. Dar mai întii să-l definim odată ceva mai exact decît se face de obicei. Un act economic „capitalist“ trebuie să se numească în primul rînd acela care se bazează pe așteptarea unui câștig prin folosirea șanselor de schimb, deci (formal) pe șansele de câștig pașnice. Câștigul prin violență (formal și actual) își urmează legile sale specifice și nu este îndreptățit (cel puțin ca și cum cineva ar putea interveni) ca el să fie pus în aceeași categorie cu acțiunea orientată în cele din urmă spre șansele de câștig prin schimb¹. Unde câștigul capitalist este urmărit rațional, acolo

¹ Aici, ca și în alte puncte, mă deosebesc însă de maestrul nostru stimat Lujo Brentano (a cărui lucrare va fi citată ulterior). Mai întii terminologic. După aceea și obiectiv. Nu-mi pare îndreptățit să se includă în aceeași categorie lucruri atît de eterogene, și mai puțin însă de a se desemna ca „spirit“ al capitalismului — în contradicție cu orice altă formă de câștig-orice străduință după câștig bănesc, pentru că în al doilea caz se pierde toată precizia conceptelor, iar în primul, posibilitatea de a elabora specificul capitalismului occidental față de alte forme de capitalism. De asemenea, în „Philosophie des Geldes“ a lui G. Simmel se identifică mult prea mult „economia monetară“ și „capitalismul“, chiar în dauna prezentărilor obiective. În scrierile lui W. Sombart, în special în cea mai nouă ediție a frumoasei sale opere despre capitalism, specificul Occidentului — cel puțin din perspectiva mea — : organizarea rațională a muncii regresează foarte mult în favoarea factorilor dezvoltării, care au fost eficienți pretutindeni în lume.

acțiunea corespunzătoare este orientată spre contabilizarea capitalului. Adică ea este încadrată într-o utilizare planificată a capacităților productive obiective și personale, ca mijloace de câștig, în așa fel încât venitul final al unei întreprinderi singulare, calculat conform bilanțului în posesedarea de bunuri valutare (sau evaluarea posesiei de bunuri valutare a unei întreprinderi continue, calculată periodic conform bilanțului) trebuie să depășească, la încheierea conturilor, „capitalul“, adică evaluarea conform bilanțului a mijloacelor obiective de câștig, folosite pentru câștig prin schimb (în cazul unei întreprinderi permanente, el trebuie să crească tot mai mult). Indiferent dacă este vorba de un complex de mărfuri în natura, date în „Kommenda“ unui negustor ambulant, al cărui venit final poate consta în alte mărfuri dobândite în natură, sau de o fabrică ale cărei clădiri componente, mașini, rezerve financiare, materii prime, produse finite și semifinite reprezintă creanțe, cărora le corespund obligații — totdeauna este hotărîtor ca să se facă o contabilitate a capitalului în bani, fie în modul contabil modern, fie într-unul primitiv și superficial. Acesta atât la începutul întreprinderii-bilanțul inițial și înaintea oricărei acțiuni individuale-calculația, cît și la controlul și verificarea eficienței-postcalculația și la încheiere în vederea stabilirii a ceea ce a apărut drept „câștig“ — bilanțul final. Bilanțul inițial al unei „kommenda“, de exemplu, este stabilirea valutei mărfurilor încredințate, care trebuie să fie valabilă între părți — în măsura în care ele n-au deja forma bănească; bilanțul ei final este evaluarea finală care stă la baza împărțirii câștigului sau pierderii; calculația — în cazul raționalității — stă la baza oricărei acțiuni individuale a „kommenda-tarului“. Că nu se mai face o calculare și o evaluare într-adevăr exactă, procedîndu-se pur estimativ sau absolut tradițional sau convențional, este un fapt curent pînă astăzi în orice formă de întreprindere capitalistă, în care împrejurările nu impun totdeauna o calculare mai exactă. Dar aceste aspecte se referă numai la gradul de raționalitate al muncii capitaliste.

Din punct de vedere conceptual, se ajunge la aceea că orientarea obiectivă spre compararea efectului estimării financiare și miza acestei estimări, oricît de primitivă ar fi ca formă, determină hotărîtor acțiunea economică. În acest

sens însă, „capitalismul“ și întreprinderile „capitaliste“ chiar cu o raționalizare acceptabilă a contabilității de capital, au existat în toate țările culturale ale pământului, în măsura în care o dovedesc documentele economice. În China, India, Babilon, Egipt, antichitatea mediteraneană, Evul Mediu, tot atât de bine ca și în epoca modernă. Nu numai întreprinderi individuale absolut izolate, ci și economii care erau complet orientate spre noile întreprinderi capitaliste individuale și chiar „întreprinderi“ permanente — cu toate că atunci comerțul n-a avut mult timp caracterul întreprinderilor noastre permanente, ci îl purta esențialmente pe cel al unei serii de întreprinderi individuale. În sine, și abia treptat s-a ajuns tocmai la cel al unei legături interne (orientate pe filiale) în compartamentul marilor comercianți. În orice caz, întreprinderea capitalistă și chiar întreprinzătorul capitalist, nu numai cel de ocazie, ci și cel permanent, sînt străvechi și au fost răspîndiți aproape universal.

Totuși, numai Occidentul a realizat o măsură de semnificație și ceea ce conferă temei acestora : tipuri, forme și direcții ale capitalismului care n-au mai existat altundeva. Negustorii au existat în toată lumea : negustori angroșiști sau cu bugeta, de piață sau ambulanți ; au existat împrumuturi de tot felul, bănci cu funcții foarte diferite, totuși asemănătoare, cel puțin în esența lor, celor ale noastre din secolul al XVI-lea ; au fost larg răspîndite, chiar ca întreprinderile, împrumuturile maritime, „kommenda“, casele și asociațiile comerciale de comandită. Unde au existat totdeauna finanțe monetare ale corporațiilor publice, acolo a apărut și creditorul : în Babilon, Elada, India, China, Roma, pentru finanțarea în primul rînd a războaielor și a pirateriei, pentru expediții și construcții de tot felul, pentru politica de peste ocean ca întreprinzător colonial, ca achizițor și exploatator de plantații cu sclavi sau direct, sau indirect cu muncă forțată, pentruarendarea domeniilor și funcțiilor, în special pentru strîngerea impozitelor, pentru finanțarea șefilor de partide în scopuri electorale și a condotierilor în scopul războaielor civile și în sfîrșit ca „speculant“ în șanse bănești de tot felul. Acest tip de întreprinzător, aventurierii capitaliști, au existat în toată lumea. Șansele lor erau, cu excepția comerțului și a afacerilor de credit bancare, sau de un caracter irațional-speculativ pur, sau

erau orientate spre cîştigul prin violență, în special însușirea prăzilor : prada de război actuală sau cea fiscală cronică (je-fuirea supușilor).

Capitalismul financiar, al marilor speculanți, colonial și cel financiar modern deja în timp de pace, mai ales însă orice capitalism specific orientat spre război, poartă încă adesea în prezentul occidental aceste trăsături și aspecte singulare — doar singulare — ale marelui comerț internațional, care îi sînt caracteristice astăzi ca și odinioară. Însă Occidentul cunoaște în timpurile moderne pe lângă acestea o formă de capitalism complet diferită și de altfel nicăieri dezvoltată : organizarea rațional-capitalistă a muncii libere (formal). Într-altă parte se găsesc pentru aceasta doar începuturi. Organizarea ca atare a muncii nelibere a atins totuși în mică măsură, doar pe pantafii și în „ergasteri-ile“ antichității, un anumit grad de raționalitate, unul și mai mic în curțile senioriale și fabricile gospodăriilor moșierești sau în industriile casnice senioriale, cu munca iobagilor sau vasalilor la începutul epocii moderne. Pentru munca liberă se găsesc într-adevăr doar izolat atestate sigur industriei casnice propriu-zise, iar folosirea pretutindeni întîlnită a muncii cu ziua n-a condus decît cu foarte puține excepții și foarte izolat, în orice caz foarte diferit dezvoltate de organizările întreprinderilor moderne (în special întreprinderile monopol de stat), la manufacturi și nici odată la o organizare rațională a însușirii meșteșugului după modelul Evului mediu occidental. Organizarea rațională a întreprinderii, orientată spre șansele pieții de mărfuri și nu spre cele de speculație constrîngător-politice sau iraționale, nu este însă fenomenul special unic al capitalismului occidental. Organizarea rațională a întreprinderii capitaliste n-ar fi fost posibilă fără două elemente evolutive suplimentare importante : separarea menajului de întreprindere, care domină pur și simplu viața economică actuală, și, strîns corelată cu aceasta, contabilitatea rațională. Separarea spațială a atelierului de producție sau prăvăliei de locuință se mai întîlnește de altfel (în bazarul oriental și în „ergasteri-ile“ altor zone culturale). Chiar și crearea de asociații capitaliste cu contabilitate de întreprindere separată se găsește în Asia orientală ca și în Orient și în antichitate. Dar acestea sînt, totuși, doar elemente, comparativ cu autonomiza-

rea întreprinderilor de producție moderne. În primul rând, pentru motivul că elementele intrinseci ale acestei autonomii, atât contabilitatea noastră rațională a întreprinderii, cât și separarea noastră juridică dintre averea întreprinderii și cea personală, sau lipsesc complet, sau sînt numai la începutul dezvoltării lor². Dezvoltarea, de altfel, a inclinat pretutindeni spre întreprinderi ca părți ale unei mari gospodării princiare sau senioriale (ale unui «oikos»), o dezvoltare, cum recunoaște deja Rodbertus, înrudită aparent, dar puternic deviată, chiar contrarie celei moderne.

Toate aceste particularități ale capitalismului occidental au primit în sfîrșit semnificația lor actuală abia prin corelația lor cu organizarea capitalistică a muncii. Chiar și ceea ce se numește „comercializare”: dezvoltarea hîrtiei de valoare și raționalizarea speculației-bursă, se află în corelație cu aceasta. Căci fără organizarea capitalist-rațională a muncii, toate acestea, chiar și dezvoltarea spre comercializare, în măsura în care sînt posibile, n-ar avea aceeași semnificație. Aceasta mai ales pentru structura socială și toate problemele occidentale moderne specifice corelate ei. O calculare exactă — bază pentru toate celelalte — este posibilă numai pe baza muncii libere. Și cum — și pentru că — n-a existat nici o organizare

² Firește, opoziția nu trebuie înțeleasă în mod absolut. Din capitalismul orientat politic (în special din cel de arendare a stringerii impozitelor) au luat naștere, încă din antichitatea mediteraneană și orientală, desigur însă în China și India, întreprinderi permanente, a căror contabilitate trebuie să fi avut caracter rațional, cunoscută nouă doar în fragmente sărăcăcioase. În plus, cel mai strîns se îmbină capitalismul „aventură” orientat politic cu capitalismul rațional de întreprindere în istoria apariției băncilor moderne, chiar și în aceea a băncii Angliei, înființate cel mai adesea din afaceri politice motivate războinic. Opoziția individualității lui Peterson, de exemplu, un „promotor” tipic, cu acei membri ai directoratului, care au decis atitudinea permanentă a acestuia, și care au fost caracterizați în curînd ca „the puritan usurers on Grocers' Hall”, este foarte semnificativă în această privință, la fel ca și devierea politicii bancare a acestei cele mai solide bănci în legătură cu fundația South-See. Prin urmare opoziția este desigur dinamică. Dar ea este prezentă. Marii promotori și financieri au creat organizările raționale ale muncii tot atît de puțin în general și cu puține excepții ca și purtătorii tipici ai capitalismului financiar și politic: evreii. Dimpotrivă, acest lucru l-au făcut alți oameni (ca tip).

rațională a muncii, atunci — și de aceea — lumea, în afara Occidentului modern, n-a cunoscut nici un socialism rațional. Desigur, la fel ca și cu economia urbană, politica de aprovizionare urbană, mercantilismul și politica de prosperitate a principilor, raționările, economia reglementată, protecționismul și teoriile de „laisser-faire“ (în China), tot așa lumea a cunoscut și economii socialiste și comuniste cu trăsături foarte diferite: comunismul condiționat familial, religios sau militar, organizări socialiste de stat (în Egipt), cartelism monopolist și chiar de consumatori de cele mai diferite tipuri. Dar așa cum lipsea conceptul de „cetățean“ pretutindeni în afara Occidentului și conceptul de „burghezie“ în afara Occidentului modern — deși odinioară existau pretutindeni privilegiile ale piețelor orășenești, corporații și bresle și tot felul de diferențe juridice între oraș și stat — tot așa lipsea și „proletariatul“ ca clasă, pentru că lipsea tocmai organizarea muncii libere ca întreprindere. „Luptele de clasă“ dintre categoriile de creditori și debitori, proprietari funciari și neproprietari sau clăcași și arendași, comercianți și consumatori sau proprietari de pământ au existat pretutindeni și demult în forme diferite. Dar luptele Evului Mediu occidental dintre comanditari și comanditați se găsesc deja în altă parte doar în formă embrionară. Lipsește complet contradicția modernă dintre întreprinzătorul mării industrii și muncitorul salariat liber. Și de aceea n-a putut exista și o problematică de tipul aceleia pe care o cunoaște socialismul modern.

Într-o istorie universală a culturii, problema centrală pentru noi, chiar pur economic, nu este deci în ultimă instanță dezvoltarea activității capitaliste ca stare, care se schimbă numai în formă: tipul aventurierului sau cel comercial sau cel orientat spre război, politică, administrație și spre șansele de câștig ale acestora, ci, mai degrabă, dezvoltarea capitalismului burghez de întreprindere cu organizarea sa rațională a muncii libere. Sau, din perspectiva cultural-istorică, dezvoltarea burgheziei și a specificului acesteia, care stă desigur în strânsă corelație cu apariția organizării capitaliste a muncii, dar cu care nu este desigur identică. Căci „cetățeanul“ ca stare exista deja înaintea dezvoltării capitalismului specific occidental. Desigur, numai în Occident. Capitalismul specific occidental este apoi codeterminat în mod evident, în mare măsură, de

dezvoltarea posibilităților tehnice. Raționalitatea sa este condiționată astăzi esențialmente de evaluabilitatea factorilor tehnici decisivi—baza calculării exacte. În realitate aceasta înseamnă că este condiționată de specificul științei occidentale, în special de cel al științelor naturale, fundamentate matematic, experimental exact și rațional. Pe de altă parte, dezvoltarea acestor științe și a tehnicii bazate pe ele, a primit și primește astfel la rîndul ei impulsuri hotărîtoare din partea șanselor capitaliste, care se adaugă ca recompense pentru valorificarea lor economică. Desigur, dezvoltarea acestor științe n-a fost determinată de astfel de șanse. Și indienii — descoperitori ai sistemului pozițional de numere — au calculat cu acest sistem, care a intrat în serviciul capitalismului care se dezvoltă în Occident, și s-au ocupat cu algebra, dar India n-a creat nici o calculație modernă și nici bilanțare. Nici apariția matematicii și mecanicii n-a fost condiționată de interesele capitaliste. Desigur că utilizarea tehnică a cunoștințelor științifice — acest fapt decisiv pentru organizarea vieții maselor noastre — a fost condiționată de recompensele economice care au fost fixate tocmai în Occident pentru aceasta. Aceste recompense decurgeau însă din specificul ordinii sociale a Occidentului. Trebuie să ne întrebăm deci din care parte componentă a acestui specific, căci fără îndoială nu toate vor fi fost la fel de importante. Neîndoindu-ne, structura rațională a dreptului și administrației aparține celor mai importante. Căci capitalismul de întreprindere modern, rațional are nevoie atît de mijloace tehnice de muncă evaluabile, cit și de drept și administrație evaluabile după reguli formale, fără de care este într-adevăr posibil capitalismul—aventură și cel negustoresc speculativ, ca și toate tipurile de capitalism condiționat politic, dar în nici un caz nu este posibilă întreprinderea economică particulară rațională cu capital constant și calculație mai precisă. Un astfel de drept și o astfel de administrație le-a pus la dispoziția conducerii economice, în această desăvîrșire tehnică juridică și formală, numai Occidentul. Dar va trebui să ne întrebăm, deci, de unde are el acest drept? Alături de alte împrejurări, și interesele capitaliste au netezit, la rîndul lor, fără îndoială, căile dominației profesiunii juriștilor calificați în dreptul rațional, în justiție și administrație, cum arată orice cercetare. Dar în nici

un caz numai ele sau mai ales ele. Și nu ele au creat acel drept din ele însele. Ci, din contră, cu totul alte forțe au contribuit la această dezvoltare. Și de ce n-au acționat la fel interesele capitaliste în China sau India? De ce acolo, în general, nici dezvoltarea științifică, nici cea artistică, nici cea statală, nici cea economică n-au condus la acele căi ale raționalizării care sînt proprii Occidentului?

Căci, într-adevăr, este vorba în toate cazurile particulare citate anterior de un „raționalism“ structurat specific al culturii occidentale. Desigur, prin acest cuvînt pot fi înțelese cele mai diferite lucruri — cum vor lămurii explicațiile ulterioare. Există, de exemplu, raționalizări ale contemplației mistice, deci raționalizări ale unui comportament, care, considerat din alte domenii de viață, este specific „irațional“, tot atît de mult și raționalizări ale economiei, tehnicii, muncii științifice, educației, războiului, justiției și administrației. Mai mult, fiecare dintre aceste domenii poate fi „raționalizat“ din cele mai diferite puncte de vedere și obiective, și ceea ce este „rațional“ din unul poate fi considerat „irațional“ dintr-altul. De altfel, au existat raționalizări, pentru diferitele domenii ale vieții, de cele mai diferite tipuri și în toate zonele culturale. Caracteristic pentru deosebirea cultural-istorică a acestora este mai întîi care sferă și în ce direcție au fost ele raționalizate. Se reachează din nou la a recunoaște caracterul specific al raționalismului occidental, și în cadrul acestuia al celui occidental modern, și de a explica apariția lor. Orice încercare explicativă de acest fel trebuie să ia în considerație, corespunzător semnificației fundamentale a economiei, în primul rînd condițiile economice. Dar nu trebuie neglijată nici conexiunea cauzală inversă. Căci dacă raționalismul economic este dependent de tehnica rațională și de dreptul rațional, atunci el este dependent în apariția sa și de aptitudinea și dispoziția omului pentru anumite tipuri de conduită practic—rațională în general. Unde aceasta este frînată de piedici de ordin sufletească, acolo și dezvoltarea unei conduite economice raționale se lovește de rezistențe interne puternice. Pretutîndeni în trecut, forțele magice și religioase și reprezentările datoriei morale ancorate în acestea au aparținut celor mai importante elemente formatoare ale conduitei. Despre acestea este vorba în studiile adunate și integrate care urmează.

La începutul acestora au fost puse două studii mai vechi care încearcă să se apropie într-un punct special de aspectul cel mai greu de surprins : acela al condiționării și apariției unei „morale economice“, a „ethos-ului“, a unei forme economice prin anumite conținuturi de credință religioasă și anume în exemplul corelației ethosului economic modern cu etica rațională a protestantismului ascetic. Aici se va urmări deci numai un aspect al relației cauzale. Studiile următoare despre „etica economică a religiilor mondiale“ încearcă să urmărească, pe cât posibil, într-o rezumare privind relațiile celor mai importante religii ale culturii cu economia și stratificarea socială a mediului lor, ambele aspecte ale relației cauzale, cât va fi necesar pentru a găsi puncte comparative cu dezvoltarea occidentală analizată în continuare. Căci numai astfel se poate surprinde în general atribuirea (Zurechnung) cauzală oarecum univocă acelor elemente ale eticii economice religioase occidentale, care, în opoziție cu altele, îi sînt ei specifice. Aceste studii nu vor fi deci — fie chiar și așa de condensat — analize culturale cuprinzătoare. Dimpotrivă, ele accentuează dinadins în fiecare zonă culturală ceea ce a stat și stă în contradicție cu dezvoltarea culturală occidentală. Ele sînt deci orientate complet spre ceea ce apare important din această perspectivă pentru prezentarea dezvoltării occidentale. O altă metodă n-a apărut desigur posibilă pentru scopul dat. Dar aici trebuie să se arate explicit această limitare a scopului pentru evitarea neînțelegerilor. Cel neorientat trebuie avertizat cel puțin în privința supraaprecierii semnificației acestor prezentări. Sinologul, indologul, egiptologul, semitologul nu vor găsi desigur în ele nimic nou obiectiv. De dorit ar fi ca ei să nu găsească nimic esențial pe care ei trebuie să-l judece ca obiectiv fals. Autorul nu poate ști cît de mult a reușit să se apropie de acest ideal sau, cel puțin, cît de mult este în general în stare pentru aceasta un nespecialist. Este desigur foarte clar că cineva, care este trimis la folosirea traducerilor și, în plus, să se orienteze asupra modului de folosire și valorificare a izvoarelor monumentale, documentare sau literare, în foarte adesea controversate literatură de specialitate, pe care el n-o poate judeca singur în valoarea ei, are toate motivele să considere ca foarte modestă valoarea realizării sale. Cu atît mai mult cu cît

măsura traducerilor existente a „izvoarelor“ reale (adică inscripții și documente) sînt în parte foarte restrinse (în special pentru China) în raport cu ceea ce este prezent și important. De aici decurge și caracterul absolut provizoriu al acestor studii, în special al părților care se referă la Asia³. Numai specialiștilor le revine o judecată definitivă. În general, ele au fost scrise numai pentru că n-au existat desigur pînă acum prezentări de specialitate cu acest scop special și din aceste perspective particulare. Ca măsură și sens, ele sînt mult mai puternic menite să fie „depășite“ în curînd decît orice lucrare științifică în ultimă instanță. În lucrări de acest fel, nu se poate evita, oricît ar fi de regretabil, o surprindere comparativă a altor domenii de specialitate; trebuie trasă de aici concluzia unei resemnări foarte mari în raport cu măsura reușitei. Moda sau nostalgia literaților crede că se poate lipsi astăzi de multe ori de specialist sau că poate să-l degradeze la rolul de subaltern pentru „vizionar“. Aproape toate științele datorează ceva diletanților, adesea puncte de vedere valoroase. Dar diletantismul ca principiu al științei ar fi sfîrșitul ei. Cine dorește „viziune“, să meargă la cinema — i s-a oferit astăzi cu duimul și în formă literară chiar în acest cîmp de probleme⁴. Nimic nu este mai dăunător prezentărilor extrem de lucide ale acestor studii, intenționat strict empirice, decît această mentalitate. Și-aș putea să adaug — cine dorește „predică“, să meargă la o întrunire puritană. Ce raport valoric există între culturile tratate aici comparativ? Aici nu se spune nici un cuvînt. Este adevărat că desfășurarea destinului umanității se învoldurează vijelios în pieptul celui care contemplă un segment din aceasta. Dar el va face bine să-și țină pentru el micile comentarii personale, cum face și în fața mării sau a munților înalți, dacă nu se știe chemat și înzestrat pentru modelarea artistică sau revendicarea profetică. În majoritatea celorlalte cazuri, vorba multă despre „intuiție“ n-ascunde nimic altceva decît o lipsă de perspectivă

³ Și cunoștințele mele ebraice sînt complet neîndestulătoare.

⁴ Nu mai este nevoie să spun că printre aceștea nu intră unele încercări ca cele ale lui K. JASPERS (în cartea sa despre „*Psychologie der Weltanschauungen*“), sau pe de altă parte cele ale lui KLAGES (în „*Charakterologie*“) și alte studii asemănătoare, care se deosebesc de cele mele prin natura punctului de plecare. Aici nu este spațiul pentru o confruntare.

luță de obiect, care trebuie judecată în același fel ca lipsa de perspectivă față de om.

Trebuie justificat faptul că pentru scopurile urmărite aici cercetarea etnografică este antrenată destul de puțin, când ea ar fi firește absolut necesară, în starea ei actuală, pentru o prezentare într-adevăr pătrunzătoare, mai ales în privința religiozității asiaticе. S-a întâmplat aceasta nu numai pentru că forța de muncă umană are limitele ei, ci ea mi s-a părut permisă, mai ales, pentru că aici a trebuit să se ajungă tocmai la corelațiile eticii determinate religios a acelor straturi, care erau „purătorii culturali“ ai domeniului respectiv. Aici este vorba tocmai despre influențele pe care le-a exercitat conduita acestora. Acum este pe deplin justificat că și acestea trebuie înțelese în particularitatea lor, care le corespunde real când se confruntă cu acestea situația etnografic-etnologică. Trebuie deci confirmat și accentuat explicit că aici este o lipsă pe care etnograful trebuie s-o obiecteze pe bună dreptate. Printr-o elaborare sistematică a sociologiei religiei eu sper să pot face ceva pentru umplerea ei. O astfel de întreprindere ar depăși cadrul acestei prezentări cu scopurile sale limitate. Ea trebuie să se mulțumească cu încercarea de a descoperi pe cât posibil puncte de comparație cu religiile culturii noastre occidentale.

În sfârșit, ar fi de socotit și latura antropologică a problemei. Dacă noi găsim dezvoltându-se tot mai mult anumite tipuri de raționalizări în Occident, și numai acolo, — și pentru domenii ale conduitei aparent independente unele de altele — atunci este firește evident că aici calitățile ereditare oferă suportul decisiv. Autorul mărturisește că el, personal și subiectiv, este inclinat să acorde o înaltă semnificație eredității biologice. Numai că acum, în ciuda realizărilor semnificative ale muncii antropologice, nu văd nici o cale pentru a cuprinde oarecum exact contribuția ei, la dezvoltarea cercetată aici, ca măsură și, mai ales, ca tip și puncte de acțiune, sau chiar și numai pentru a o schița ipotetic. Una din sarcinile muncii sociologice și istorice va fi în primul rând tocmai aceea de a descoperi pe cât posibil toate acele influențe și legături cauzale, care sînt explicabile satisfăcător prin reacțiile la mediu și destin. Deabia după aceea și cînd, în afară de aceasta, neurologia și psihologia comparativă a

raselor vor fi depășit cu mult începuturile lor actuale, în particular mult promițătoare, va trebui să se spere poate la rezultate satisfăcătoare și pentru acea problemă⁵. Mai întâi de toate mi se pare că lipsește acea condiție, iar trimiterea la „ereditate“ ar fi o renunțare pripită la o măsură de cunoaștere, astăzi poate posibilă, și o plasare a problemei pe factori (actualmente încă) necunoscuți.

⁵ Aceeași părere mi-a enunțat-o cu ani în urmă un foarte distins psihiatru.

N. HARTMANN *

5.1. PROBLEMA FIINȚEI SPIRITUALE. Introducere **

1. Cele trei sarcini ale filosofiei istoriei.

Problema ființei spirituale nu este pur și simplu acea problemă a filosofiei istoriei. Nici istoria nu este pur și simplu

* În contextul mișcării „realiste“ contemporane și, în oarecare măsură, prin reluarea marii tradiții aristotelice a gândirii NICOLAI HARTMANN (1882—1950) a elaborat o amplă sistematică filosofică sub genericul „ontologia critică“. Dintre lucrările sale (o adevăată enciclopedie filosofică !) menționăm : *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) ; *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1923, 1929 — 2 vol.) ; *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich ?* (1924) ; *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) ; *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938) ; *Der Aufbau der realen Welt* (1949) ; *Teleologisches Denken* (1921) ; *Ästhetik* (1953, trad. rom. Ed. Univers, 1974, după ed. II-a, 1960). Bibliografie și analize în : Al. Boboc ; Nicolai Hartmann și realismul contemporan (Ed. Științifică, 1973) ; *Filosofia contemporană* (EDP, 1982), p. 65—71, cu trimiteri la lucrări de referință și bibliografii — Hartmann.

Așa cum se poate observa și prin textul ce urmează, gândirea lui N. Hartmann este dominată de interesul pentru ontologie, în opoziție cu gnoseologismul modern și cu pozitivismul și, nu mai puțin, cu „ontologia fundamentală“ a lui Heidegger ; aceasta intrucât Hartmann a aflat un echilibru între ontologie și celelalte domenii teoretico-filosofice, evitând alunecarea spre un alt reducționism : ontologismul. Un loc aparte în cadrul „ontologiei critice“ îl ocupă ontologia „ființei spirituale“, considerată la intersecția (și în unitatea) „ființei reale“ cu „ființa ideală“, ceea ce vădește o înțelegere de fond a modului de a fi uman, a exemplarității ființării umane ca unitate a ființei istorice și a existenței individuale în contextul colectivităților umane.

** N. HARTMANN, *Das problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Geschichtsphilosophische Einleitung*, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1933, p. 1—38.

Traducere de Dumitru Dumitrescu. *Revederea traducerii* : Alexandru BOBOC.

istoric a spiritului, nici spiritul nu este pur și simplu istoricitate. Desigur, orice spirit are istoricitatea sa, și, într-adevăr, cu istoria în sens strict este considerată totdeauna istoria omului. Omul este ființă spirituală, singura de acest fel pe care o cunoaștem. El este cu siguranță nu „numai“ ființă spirituală, ci chiar „și“ și esențialmente ființă spirituală. Căci ființă fără spirit nu are nici o istorie.

Această corelație pune din capul locului problema ființei spirituale în imediata apropiere a cimpului problemelor de filosofie a istoriei. Aici este nevoie, înaintea oricărei cercetări, de o delimitare și o concepere pozitivă a corelației problemelor. Dacă se pleacă conștient de la munca preliminară realizată, atunci amîndouă trebuie să reușească cit mai bine. Și nu poate exista nici o îndoială că aceasta privește în timpul nostru nu problema ființei spirituale, ci problema filosofiei istoriei. Acesta și este motivul pentru care introducerea de față trebuie să fie una filosofico-istorică.

Cu aceasta ea face un ocol. Dar pentru situația dată a problemei, ocolul este totdeauna cel mai scurt; relativ la ea, deci, este chiar drumul drept.

Situația problematică însăși este cu toate acestea una divizată. Și acest fapt este profund caracteristic pentru încercările filosofico-istorice din zilele noastre. Ce trebuie să cerceteze propriu-zis o filosofie a istoriei, aiături de cercetarea istorică pozitivă? Aceasta este întrebarea despre întrebarea pe care ea trebuie să și-o pună și în ea nu întrunește încă nici o unanimitate. Unitar este numai faptul că există probleme de istorie, care nu sînt deloc istoriografie ca atare. Dar care sînt ele și în care problemă fundamentală converg ele, acestea constituie disputa.

Unde există dispută în știință, acolo există un raport viu cu obiectul, acolo perspectivele sînt deschise. Filosofia mai ales a învățat totdeauna cel mai mult din disputele sale. Divizarea multiplă a părerilor în problema filosofică a istoriei este prin ea însăși instructivă. Ea dovedește că există mai mult decît un grup de probleme, care ar fi de rezolvat. Dîn această cauză și are sens să luăm în serios și să valorificăm această divizare multiplă. Căci tocmai diversitatea problemelor, cum este aceea a tipurilor de demers, ar trebui să arate că aici nu totul ajunge la o singură problemă fundamentală,

... nu, do asemenea, că aceasta, putînd să stea realmente în spate, nu a ajuns încă la maturitatea exprimării.

Se pot distinge aici trei grupuri de probleme, care sînt prezente toate în gîndirea actuală, dar care se deosebesc foarte hotărît una de alta după conţinut, după direcţia intereselor şi reprezentanţi.

1. Din izvoare, noi cunoaştem numai părţi ale procesului istoriei. Cum decurge el ca întreg ? Dacă el este urmărit dincolo de prezent, în viitor, încotro se îndreaptă el ca tendinţă ? Există în el scopuri către care tinde ? Sau, cel puţin, legi care îl domină ?

2. Ştiinţa noastră despre depărtarea istorică nu este numai lacunară, ci şi inadecvată, plină de prejudecăţi şi greşeli comune. Cum trebuie să lucreze cunoaşterea istorică, în măsura în care ea pretinde valabilitate ştiinţifică ?

3. Propria noastră viaţă şi cunoaştere este canalizată în mod istoric. Noi o cunoaştem în mod naiv numai în nemijlocirea ei, luăm formele sale ca absolute şi chiar ca judecatori obiectivi. Dar cum sîntem noi înşine condiţionaţi istoric-inclusiv comprehensiunea noastră istorică ? Cum este structurată ontic propria noastră istoricitate ? Şi cum ajungem noi, cei care cercetăm şi înţelegem, dincolo de propria condiţionare istorică ?

Dintre aceste trei grupe de probleme, prima este cea a metafizicii istoriei, a doua a metodologiei gîndirii istorice, iar a treia cea a istorismului şi a depăşirii sale. Prima are comun totuşi cu cercetarea istorică pozitivă obiectul, mersul istoriei mondiale ; ea se preocupă doar altfel de el. Ca atitudine, ea este naivă, teoriile pe care le avansează sînt în totalitate dogmatice. Pericolul căruia ea îi rămîne expusă este acela al întregii gîndiri speculative, anume depăşirea constructivă a limitelor posibile ale ştiinţei. În a doua grupă de probleme intervine suficient de radical critica filosofică a gîndirii istorice, pentru a surprinde nu numai speculaţia istorică, ci totodată şi cercetarea pozitivă a istoricului. Istorismul în sfîrşit orientează din nou problema criticii către aceea a procesului istoric, deoarece, pe de altă parte, el caută să conceapă aspectele, împotriva cărora se orientează critica, ca produse ale aceleiaşi dezvoltări istorice, al cărei mers ar trebui să devină inteligibil în acestea.

Astfel ar putea să apară că cele trei grupe de probleme se depășesc reciproc într-o linie univoc ascendentă. Da, este clar că în cea de-a treia trebuie văzută un fel de sinteză a primelor două —, dacă tocmai în ea relația inversă cu procesul nu ar submina claritatea problemei. Dacă știința este condiționată în mod istoric de însuși procesul istoric, atunci știința critică despre această condiționare este totuși condiționată numai printr-o știință despre procesul istoric. Evident, aici avem în față un cerc. Critica se prinde în propria ei plasă. Grupul de probleme istorice, oricât de mult ar fi el, ca sarcină, logic și de neevitat, este dialectic în premisele sale. Și atît timp cît dialectica nu se poate soluționa, ieșirea din el este iluzorie.

Acesta este motivul pentru care primele două grupe de probleme trebuie tratate deocamdată ca independente și neafectate de ea, oricît de mult au condus ele la situația actuală din filosofia istoriei.

2. *Metafizica istoriei.*

Pluritatea semnificațiilor speculative ale istoriei nu se limitează la filosofia propriu-zisă a istoriei. Încă gîndirea mitică începe cu acestea. Este bine cunoscută concepția străveche după care la început se afla o „epocă de aur“, o stare paradisiacă de perfecțiune, față de care orice dezvoltare ulterioară este doar o înrăutățire continuă, procesul istoric nu este decît un unic declin imens. Mai recentă este perspectiva inversă, care așteaptă perfecțiunea și fericirea în viitorul mai îndepărtat și în mod optimist vede în procesul evenimentelor istoriei mondiale chiar atingerea acestora. Urme ale acestei viziuni găsim în apogeul elenismului, nu numai în utopia platonică, care crede evident încă în imaginea unui viitor apropiat, ci și în teoria contractuală crescută pe terenul sobru-realist cum ne-a păstrat-o Epicur.

Pentru gîndirea popoarelor creștine, Augustin a marcat ideea progresului în forma clasică, ca pătrundere și răspîndire a împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. El a creat cu aceasta ideea de bază a concepției teologice a istoriei, modelul teoriilor istorice ale idealismului german.

În opoziție cu ideea lui Herder a unui proces de dezvoltare universală, care poartă în sine încă explicit forma unui

proces natural superior, la Kant își croiește drum în concepția prudent critică gîndul unui scop final moral. Desigur forțele care conduc la realizare nu sînt deloc morale — ele se află în „antagonismul“ dispozițiilor și intereselor umane —, dar cu toate acestea ele sînt astfel create încît împing omul spre „societatea civilă“, spre „libertatea sub legi exterioare“. Teologia scopului final nu este încă ridicată aici la rangul de teză metafizică. Ea se ascunde încă în spatele neobligativității unui „ca și cum“ — desigur a unui înțeles nu ca simplă ficțiune.

Sistemele speculative ale idealismului abandonează apoi foarte repede toate rezervele critice, atît în ce privește principiile, cît și în problema istorică. Cu „Sistemul idealismului transcendențial“ (1800) Schelling îi devansează în acest punct pe toți. Aici nu mai încapă nici o dispută despre scopul final ; în discuție stă numai modul cum trebuie gîndită ca garantată realizarea lui în istorie. În acțiunea umană nu mai poate exista nici o siguranță pentru acesta — nu pentru că acțiunea omului este limitată, și de asemenea nu pentru că lui i-ar lipsi ceva din libertate, ci tocmai pentru că el are libertate. Tocmai libertatea este opusul oricărei siguranțe pentru direcția unitară a procesului ; ea este după esența ei libertate spre rău ca și spre bine, deci nu poate, după esența ei, garanta acestuia tendința spre bine. În aceasta Schelling vede dovada pentru faptul că trebuie să existe o guvernare a lui Dumnezeu în lume. Numai necesitatea, care împieteează asupra oricărei libertăți și o include pe aceasta, garantînd-o în mersul ei mai amplu, produce realizarea. Și astfel omul apare aici ca actor pe scena lumii, Dumnezeu însă ca poet al mării drame.

Acesta este doar un preludiu. Dacă limitele balanței prevăzătoare au fost depășite odată, atunci nu mai rămîne nici o rețineră. Scrierea lui Fichte despre „Trăsăturile fundamentale ale epocii contemporane“ (1806), care voia să fie un tribunal al luminismului, și a și fost pentru cei contemplativi, dă o periodizare a istoriei după două puncte de vedere, cel al rațiunii și cel al libertății, ambele trebuind să constituie scopul final. La început domnește fără rezistență rațiunea, dar fără conștiință de sine și fără libertate, — o stare de nevinovăție, care are explicit modelul său în mitul paradisului. Ei

fi urmează epoca libertății și vinovăției incipiente. Libertatea ia aici direcția revoltării împotriva poruncilor rațiunii, pentru că ea le consideră drept autoritate exterioară, neștiind că ele sînt cele ale ei. Această dezvoltare se încheie cu lupta deschisă împotriva rațiunii, libertatea eliberată sărbătorește sfîrșitul general al tuturor valabilităților superioare. Această epocă este înțeleasă de Fichte ca cea a luminismului și o tratează ca epocă a vinovăției depline. Dar libertatea nu poate subsista ca pur dizolvantă, adică ea nu poate subsista fără rațiune. Ea trebuie, deci, odată trezită, să vadă în sfîrșit că valabilitățile cărora ea se adresează sînt cele ale ei. Ea descoperă cu aceasta unitatea ei cu rațiunea și trebuie să se întoarcă la aceasta, împlinind propria sa esență. De aceea Fichte vede ridicîndu-se în cursul ulterior al istoriei mondiale o epocă a justificării și sfințirii incipiente, la al cărei început el descoperă propria sa acțiune filosofică. La a cincea și ultimă epocă stă prin urmare sinteza perfectă a ceea ce era unitar în principiu încă de la origini, sinteza libertății și rațiunii, epoca de aur a viitorului, justificarea și sfințirea absolută.

Două lucruri frapază în această construcție istorică : unirea regresului și progresului și mersul inegal al ambelor momente ale scopului final, rațiune și libertate. Starea de fericire este la început și la sfîrșit, nefericirea se află la mijloc. Dar ea este o stare profundă numai prin considerarea rațiunii. Ea este tocmai vinovăția. Dar vinovăția este o fază a libertății care se întărește. Libertatea începe în concepția istorică a lui Fichte cu nimicul : la început este rațiune potențială fără libertate, la mijloc este libertate eliberată fără rațiune, abia la sfîrșit se găsesc amîndouă și se înalță reciproc la desăvîrșire. Mersul libertății în istorie este deci progres univoc, în timp ce acela al rațiunii începe cu regresul ca să urce din nou de la această stare de profunzime. Libertate și rațiune descriu oarecum curbe diferite în același timp. Ele se intersectează și ocolesc pînă cînd se întîlnesc în final.

Pentru metafizica istoriei acest lucru nu este fără semnificație. Aici se află începutul înțelegerii că devenirea omenirii, chiar dacă este explicată teleologic-idealist, nu poate fi înțeleasă din unitatea unui singur principiu.

3. *Filosofia istoriei a lui Hegel*

Filosofia hegeliană a marcat încheierea acestei lupte intelectuale, care a depășit cu mult unilateralitățile predecesorilor și a întrecut în măreție tot ceea ce a realizat filosofia în problema istoriei. Deoarece pentru cercetările ulterioare această concepție istorică constituie un obiect de confruntări permanente, în mai mult decît o singură privință — și tocmai în raport cu problema ființei spirituale, atunci nu trebuie evitată aici o privire generală asupra tezelor sale. Trebuie spus că tezele următoare formează numai o selecție din tezaurul ideilor hegeliene și nu pretind la completitudine. Ele sînt selectate în raport cu ceea ce urmează.

1. Metafizica rațiunii a idealismului se transformă la Hegel într-o metafizică a spiritului. Purtător al procesului istoric este „spiritul obiectiv“, o esență de ordin superior omului singular, o substanță-spirit generală cu mod de ființare propriu și viață proprie. Spiritele individuale se comportă față de ea ca accidentalități. Nu ele, ci el este propriu în ele, și numai el singur există. Indivizii sînt numai impregnări incomplete ale esenței sale. Ei nu subsistă niciodată în afara sa, sînt puțați complet de el. Ele se pot desigur „separa“ orbite de acesta, dar „spiritul separat“ este sortit pieirii.

2. În spatele acesteia se află teza generală principală: spiritul este totul. El este, după Hegel, și adevărul nespiritualului, al materialului, al viului — numai că nu tocmai în forma sa proprie. El se trezește în om, ajunge conștiință, se recunoaște în ea, dar în nici un caz complet. El, ca substanță comună necunoscută, rămîne în spatele multiplicității indivizilor. Și aceștia trăiesc din el și în el.

3. Substanța-spirit generală nu este numai purtător, ci și conducător al procesului universal. Rațiunea este guvernare universală. Planul cursului istoriei este revenirea la sine a rațiunii.

4. Esența rațiunii este libertatea, iar scopul final al istoriei este ființa libertății, autorealizarea ei. De acest scop final este orientat automat și procesul, pe care poate să-l urmeze în ea și omul singular. Și în fapta lui se află totdeauna inconștient pentru el tendința spiritului spre sine însuși.

5. Istoria universală este de aceea „progresul în conștiința libertății“. Aceasta este legea ei internă principală. Spiritul este într-adevăr „liberul în sine“, dar libertatea este numai atunci „reală“ cînd cel care o are știe despre ea. De altfel, el este în realitate mai degrabă neliber. Din toate timpurile, popoarele au fost libere în măsura în care au fost „conștiente de libertatea lor“.

6. Cu toate acestea, nu întreaga pondere se află în stadiul final, și în această constă deosebirea principală a concepției lui Hegel de cea a lui Fichte : Procesul însuși este esențialul istoriei, fiecare stadiu este o formă proprie a spiritului, care nu se mai întoarce. În rezultat, procesul este doar suspendat, moștenirea istorică a popoarelor este conservarea adevărului în ele. Pe linie de conținut, proces și rezultat, considerate în totalitate, trebuie să coincidă. Căci „adevărul este întregul“.

7. Într-un proces astfel înțeles, un „spirit universal“ unitar trece într-adevăr prin multiplicitatea formelor istorice. Dar întrucît el trebuie să se desfășoare în acestea, atunci el se descompune într-o multiplicitate de „spirite ale popoarelor“. Și cu aceasta el propulsează diferite „principii“ sau idei principale ale spiritului istoric. Spiritele singulare ale popoarelor au fiecare propriu lor „principiu“, care trebuie să realizeze sarcina lor în lume. Procesul istoric este succesiunea spiritelor popoarelor, și, de aceea, ca istorie ideală, este modificarea „principiilor“ spiritului.

8. Autorealizarea unui astfel de „principiu“ începe în viața istorică a unui popor cu mult înaintea conștiinței principiului. Principiul acționează ca misiune intern-fatală, simțită în mod nedeterminat în cîmpul dat al popoarelor timpului. Realizarea principiului însă este autorealizarea poporului.

9. Acestuia îi corespunde periodicitatea în dezvoltarea unui spirit al poporului în tinerețe, apogeu și bătrînețe. Tinerețea unui popor, timpul înălțărilor hotărîte, este, după Hegel, epoca cea mai fericită din istoria lui. Aici individul este ascuns încă complet în spiritul comunității, semiinconștient ; el n-a ajuns încă la autonomie față de acesta, se simte în întregime membru al întregului. Aici poporul creează inconștient din principiul său. Cu cît mai mult el atinge maturitatea și

badrinetea, cu atât mai mult creația trece într-o savurare a rezultatelor. Forța însă se diminuează în plăcere; individul iese în relief, se simte autonom, se separă deci de întreg. Acesta este începutul descompunerii. Un popor care a realizat menirea sa, nu mai are nimic de căutat în lume. El dispare. Beneficiarii rezultatelor sale sînt într-adevăr popoarele următoare, care poartă în lume un nou principiu.

10. Mijloacele autorealizării spiritului sînt pasiunile private ale indivizilor. Rațiunea se folosește de ele, ca pîcălește în ele pe om din interior: ea face că el, în urmărirea scopurilor personale, activează și ajută să se realizeze totodată un altceva, realizarea principiului comun. Aceasta este «viciul rațiunii» în istorie. În această formă, rațiunea guvernează, după Hegel, ca providență în istorie, și cu aceasta se corelează la el poziția particulară a libertății. Omul servește principiului fără ca să știe. Moralitatea sa este însă aceea de a face aceasta tocmai știind și din autodeterminare liberă, de dragul principiului. Astfel libertatea sa este inclusă în predeț determinare.

11. În general, nici individul, nici mulțimea nu știu ce este „voitul“ propriu-zis în voința și străduința lor. Tot ce este măreț în istorie se întîmplă însă acolo unde el antrenează conștiința și este urmărit prin intervenția liberă a persoanei. De aceea este important ca mulțimea să fie întrebată ce „vrea“ ea într-adevăr și în realitate. Aceasta este misiunea și acțiunea individului mare din punct de vedere istoric. Oamenii mari ai istoriei nu sînt aceia care apar în fața mulțimii cu ideile proprii și o antrenează oarecum către ceea ce ea nu „vrea“, ci aceia care știu să spună mulțimii ceea ce „ea vrea în realitate“. Voința singură nu face aceasta, tot atât de puțin ca ființa liberă fără conștiință: trebuie să știi ceea ce vrei. Individul se înalță la măreție istorică prin aceea că se ridică la conștiința spiritului comunitar. El oferă deci acestuia ființa lui pentru sine.

12. Din acest motiv, orice corectare forțată a istoriei, orice apel la „ceea ce ar trebui să fie“, orice revoluționare anorganică, orice savantlic al individului sau al unui grup, orice ideologie proiectată este iluzorie. Real-istoric nu există decît mersul permanent și necesar interior al spiritului obiectiv. A-l prejudicia înseamnă orbire. Pentru orice timp, adevărul este oeva determinat, și pentru fiecare altul: acela, care în

cursul spiritului obiectiv este în devenire, respectiv care corespunde acelei progresii istorice a lui. În felul acesta este fals orice pesimism : binele nu este prizonierul scopului final, el este totdeauna prezent aici, este inclus totdeauna în realizare. Numai acela nu-l poate vedea, care n-are nici o legătură cu el. Din acest motiv, el vrea un pretins „mai bine“. El este însă depășit de istoria însăși, tocmai ea exercită critica prin faptul că lasă să cadă ceea ce nu este apt de schimbare. Ea este totodată tribunalul lumii.

4. *Filosofia materialistă a istoriei*

Este de prisos a supune unei critici tezele lui Hegel. Ele au fost criticate adesea, și anume totdeauna cu același efect. Desigur, se poate arăta ușor unde și cum ele depășesc speculativ limitele a ceea ce poate fi susținut, dar cu aceasta se câștigă puțin ; căci atunci lipsește punctelor de vedere competente modul în care să se conceapă bogăția fenomenelor istorice cuprinse în ele. În această privință nu mai încapă nici o discuție că ele sînt întemeiate metafizic și că orice critică privește numai consecințele acestei întemeieri. Nimeni de azi nu poate accepta tezele în forma în care se află. Dar, cu toate acestea, se bănuie ușor că nu se procedează corect doar prin simpla lor lichidare. Se întâmplă aici ceea ce intervine adesea în filosofie : ceea ce este ușor de combătut nu-și află sensul în ceea ce poate fi combătut.

De aceea, sarcina unei cercetări ulterioare va fi nu numai de a critica aceste teze, ci și de a elabora o poziție valorificatoare. Nu se poate arăta deloc anticipat cît de mult este această sarcină una eminent afirmativă, dar neîmplinită pînă acum⁶. În mod provizoriu este însă suficient de a considera de pantea oricărei valorificări în concepție istorică construcția ca atare. Și pentru aceasta este instructiv de a opune metafizicii istoriei a lui Hegel replica ei, pe cea „materialistă“.

Aceasta din urmă a fost creată de Marx în opoziție conștientă cu Hegel. Ea nu este în principiu o teorie istorică, ci o teorie socială, dar se extinde atît de puternic în dimensiunea istorică, încît rezultă în acest fel o concepție istorică construc-

⁶ Vezi partea a III-a, cap. 18.

livă. Opoziția apare însă prin aceea că ea pleacă nu de la sfera spiritului, ci de la cea a trebuinței și economiei.

După Marx, în istorie hotărăsc totdeauna relațiile economice, și în special relațiile de producție. Ele decid nu numai asupra pieții, bursei, politicii comerciale, nu numai asupra costului vieții și prosperității exterioare, ci chiar și asupra curentelor spirituale și schimbării lor. La baza oricărei manifestări umane și a oricărei desfășurări a relațiilor umane se află nevoia vitală permanentă. Omul trebuie să-și conserve viața sa. El trebuie să creeze ceea ce are nevoie, trebuie să „producă”.

Crearea depinde din nou de mijloacele și forțele cu care el lucrează. Tipul de unealtă, de forță naturală folosită, tipul propriei forțe de muncă, pe care el o implică, constituie ceea ce este hotărâtor. Forma de producție este deci determinată de mijlocul de producție. O unealtă simplă poate să dețină oricine, mașini însă poate deține numai capitalistul. Apariția mașinii ca mijloc de producție obligă pe acela care lucrează cu ea la o relație de serviciu, care restructurează din temelii viața lui. Forma de producție a devenit alta și cu ea și forma de viață.

Prin ea însăși forma de producție conduce continuu la o formă de societate determinată. Ea face să se nască clase întregi, le conferă trăsături, direcții de interese și relații sociale cu alte clase, ascute contradicțiile și face să se nască „lupta de clasă”. Astfel ea parcurge structural viața socială, politică, spirituală. Căci orice fel de relații sociale se imprimă în tendințele, ideile și evaluările spirituale. Dar aceasta înseamnă : forma societății este totdeauna determinantă pentru „ideologie”.

Ca urmare a acestei dependențe triplu stratificate se găsește în plus faptul că noțiunea de ideologie se lărgeste enorm și cuprinde în sfârșit plenitudinea lumii spirituale cu toate domeniile sale specifice : morala, știința, cultura, arta, concepția despre lume, religia. Pe diversitatea istorică a raporturilor de proprietate și muncă se ridică deci în deplină dependență cu ele o tot atit de multiplu variabilă suprastructură de concepții, moduri de gândire, aprecieri valorice, prejudecăți, iluzii. Fiecare tip de clasă, fiecare formă de viață socială apare în acest mod urmată necesar de epifenomenul spiritului particular, care îi corespunde (al „conștiinței” spune Marx, dar el

înțelege astfel întregul tip și direcția vieții spirituale). Deci, nu spiritul determină ființa istorică, ci ființa devenită istorică — în final economicul — determină spiritul. Și nu spiritul conduce istoria, ci el este condus foarte grosier în ea de către forțele economice.

Desigur, și el trebuie să reacționeze la acestea. Ideologia se dovedește totuși ca un factor istoric — unul într-adevăr secundar, dar odată apărut nu fără o considerabilă forță de șoc. Acest lucru apare la Marx foarte plastic în teoria sa a luptei de clasă, căci aceasta este dusă în numele unei ideologii specifice. Engels și perfecționatorii ulteriori ai teoriei au mers și mai departe pînă la un fel de interacțiune a ideologiei cu economia, chiar la o adaptare reciprocă a lor. Dar cu aceasta raportul fundamental, cum l-a desemnat Marx, că întreaga viață spirituală este determinată numai de către forțele economice, că tot ce se produce nou vine din același izvor, nu este suspendat.

Nici aceste teze nu ar trebui să fie criticate aici. De altfel ele sînt discutate în timpul nostru mai mult decît oricare altele. Fără îndoială că nu a fost spus încă ultimul cuvînt despre ele. Criza în raport cu ele nu ar trebui să se afle atît de mult în cîmpul problemelor filosofic-istorice, cît în cel sociologic și social-politic. În acesta însă este vorba de o prea mare modernitate și actualitate. Pentru problema noastră, principialul se află la alt nivel. Și cu aceasta tezele intră în altă perspectivă.

5. Deficiența principială în filosofia istoriei.

Dacă se compară filosofia istoriei a lui Hegel și Marx, atunci surprinde în primul rînd numai opoziția. Este o opoziție aproape contradictorie de situație, în care o teorie pare să nege punct cu punct ceea ce afirmă cealaltă. Deci, în măsura în care, cum este de așteptat, în amîndouă se ascunde un sim-bure de adevăr, trebuie să se conchidă că greșelile se află de ambele părți în unilateralitatea punctelor de plecare; și în măsura în care aceasta constă în ambele în anumite fenomene, care se pot indica totdeauna, atunci trebuie conchis că ambele teorii au în vedere numai un fragment al fenomenului total al istoriei.

Totuși, nu se scapă ușor de aceasta. Acolo unde o opoziție se apropie de raportul contradictoriu, acolo trebuie — așa

se învață logica — să se afle la bază un *genus* comun. Pentru teoriile contradictorii, acesta poate să se afle numai în comunitatea unei presupoziiți reexprimate. Și dacă aceasta din urmă se dovedește greșită, atunci rezultă cu aceasta greșeala fundamentală a ambelor ca ceva comun.

În acest punct se poate interveni din nou. Este de întrebat : unde se află principiul comun, în raport cu care teoriile se contrazic una pe alta ? Aceasta nu trebuie căutat în cadrul tezelor, ci, cum s-a spus, în spatele lor, ca neexprimat. Trebuie să se considere, deci, ambele perspective în structurile lor logice. În forma construcției se trădează presupunerea metafizică.

Ceea ce se arată aici este ceva absolut simplu — chiar prea simplu. Ambele teorii presupun dependența univocă între factorii procesului istoric. Aici nu este vorba despre o dependență temporală în proces-aceasta ar putea fi și una omogenă între asemănători —, ci de o dependență situată în altă dimensiune, în sine atemporală, a grupurilor de fenomene eterogene în ființa istorică, în final, deci, de un raport de dependență între ființa nespirtuală și cea spirtuală. Căci de aceea nu există nici o dispută cu privire la faptul că, în conținutul general al unei faze istorice, există totdeauna cea mai strânsă și comună relație a ambelor. Se întreabă numai dacă faza dezvoltării spirtuale determină pe cea „materială“ (economic-socială) sau aceasta pe cea spirtuală.

Deci, aici se află ceea ce este comun ambelor teorii. Și abia de la acest ceva comun se poate concepe mai precis opoziția. Ambele caută să înțeleagă întregul ființei istorice dintr-un singur grup de fenomene. Dacă se desemnează în cadrul întregului ființa spirtuală ca nivel superior, cea a economiei ca inferior, atunci se poate spune formal : Hegel caută să înțeleagă întregul „de sus în jos“, Marx „de jos în sus“. Ambele caută însă să conceapă aceasta exclusiv dintr-un scop, chiar unul contradictoriu. Hegel nu lasă nici un spațiu ca, alături de spirt și autorealizarea sa, să poată interveni autonom încă și lucruri economice în dezvoltarea istorică ; Marx, din nou, nu prevede nici un spațiu de joc original al tendințelor spirtuale alături de efectele formelor de producție. Deci, ambele coincid în aceea că lasă ca valabilă numai dependența unilaterală, ireversibilă, excluzând însă din capul

locului îmbinarea determinațiilor autonome ale diferitelor nivele. Ambele concep ființa istorică pur monist, admit numai un izvor al forțelor determinante — ca și cînd ar fi hotărît că acestea nu ar putea să subsiste multiplu distincte, complet autonome unele de altele și să mențină echilibrul.

Astfel amîndouă comît aceeași greșeală, dar cu caractere direcționale inverse. Aceasta se poate exprima și așa : ambele procedează ca și cînd ar trebui să se plece de la alternativa, ființa istorică ar putea fi determinată în mod singular sau numai „de sus“, sau numai „de jos“. Ambele omit că aceste două cazuri nu mai constituie nici o alternativă, că disjuncția nu este completă, că pot exista încă foarte multe forme ale determinației. Într-un curs istoric pot colabora nu numai determinări eterogene — se pot război, limita reciproc sau chiar intensifica —, ci pot exista încă și alte niveluri ale ființei istorice în afară de cele situate extrem, și acestea pot contribui tot atît de mult ca și acelea cu determinare particulară și autonomă la întreg. Forma societății, de exemplu, care nu este ca atare nici o formație economică, nici una spirituală, ar putea să aibă din partea sa, alături de alți factori care intervin în ea de sus sau de jos, propria sa lege, care, ca determinantă autonomă, ar trebui să aibă influență asupra întregului.

Ceea ce au comun teoriile extreme în unilateralitatea lor constituie, într-adevăr, situația problematică a filosofiei istoriei — astăzi deja una veche, dar în nici un caz una depășită. Ea arată deficiența tipică a conceperii problemei însăși : problema este abordată din două părți, dar nu este surprinsă în totalitate și plenitudinea ei.

6. *Aspectul metafizic general al situației problematice.*

Ceea ce se impune cu o astfel de deficiență se observă cel mai bine în faptul că ea revine în numeroase probleme. Desigur, cel mai mult cunoscută ca este în metafizica organicului. Pînă astăzi se combat acolo două teorii opuse, mecanismul și vitalismul. Primul explică „de jos“, al doilea „de sus“. Principiul cauzalității este și rămîne o categorie a nivelului inferior al ființei, al naturii anorganice ; teleologia dimpotrivă — și orice vitalism operează cu ea, fățiș sau acoperit — este și rămîne o categorie a straturilor superioare, a con-

științei. Că organismul ar putea să aibă și un principiu determinativ propriu care să se opună autonom celorlalte două, aceasta este o a treia posibilitate, care este ușor de înțeles, dar nu câștigă teren față de prejudecățile dominante și de mult înrădăcinate, deși nu lipsesc pentru aceasta chiar indicii empirice.

Nu mult schimbată este situația în problema antropologică, care preocupă astăzi din nou capete de seamă. Omul este o ființă plural-stratificată, este cel puțin esență spirituală și fizică la un loc. Problema ar fi înțelegerea lui chiar din această stratificare. În locul acesteia, vedem câștigând teren din nou teoriile care vor să-l înțeleagă sau numai ca spirit (aproximativ din etos și libertate), sau numai ca natural. Prin ultimele trebuie socotite și acelea care procedează cu mijloacele unei psihologii orientate naturalist-științific.

În general se poate spune că în metafizică tendința de a concepe formațiile complexe unilateral-monist de sus sau de jos, cu categorii care nu sînt ale lor proprii, și care, în cel mai bun caz, constituie doar momente parțiale în acestea, care nu pot concepe însă particularitatea întregului. Este vorba aici de prejudecata tradițională: explicația „dintr-un principiu“ ar fi cea mai bună, simplitatea ar fi pecetea adevărului. Se ezită în fața oricărui tip de pluralitate a principiilor, există deja teamă de pluralism în forma sa cea mai simplă ca dualism, dincolo de care nu se mai reflectează de cele mai multe ori. Așa se ajunge la faptul că în metafizică avem două tipuri principale de explicare a lumii, care stau aproape nemijlocit față în față, cel mai adesea acut contradictoriu. Există explicația „de sus“ și cea „de jos“ a lumii. Prima nu se abate de la rațiune, spirit, idee, Dumnezeu, a doua — de la materie, legi naturale, cauzalitate. Una spiritualizează materia și natura, cealaltă coboară spiritul la o anexă a materiei.

Lunga serie a „ismelor“ filosofice arată limpede această dualitate a tipului. Greșeala în punctul de plecare se războiește în dezbinarea și neînfrățirea modurilor de gândire. Dualismul, de care se caută să se scape în ambele tabere, este astfel inevitabil. El revine în dualitatea taberelor înseși. Situația generală a metafizicii constă tocmai în această deficiență caracteristică. Greșeala este în principiu de ambele părți aceeași.

7. Clarificarea ontologică a stării de fapt.

A descoperi o lipsă fundamentală și a o remedia nu este același lucru. Adesca în filosofie, perplexitatea începe abia după descoperire. În cazul de față nu se poate spune aceasta. Fenomenul total al „lumii“, oricât de impenetrabil poate fi el în particular, arată totuși incontestabil, și cognoscibil deja, caracterul stratificării. Dacă o dată cu punerea problemei se reușește să se aprecieze just cel puțin acest caracter, atunci deficiența se aplanează.

Pentru a înțelege multistratificarea este suficient de a se considera ce este în general cunoscut. Nimeni nu se îndoiește că viața organică se deosebește esențial de ceea ce este fizic-material. Dar ea nu subsistă independent de aceasta, ci îl conține în sine, se bazează pe el; căci legile fizicului pătrund într-adevăr profund în organism. Ceea ce nu împiedică însă ca acesta să aibă dincolo de ele propria lui legitate, care nu se absoarbe în celelate. O astfel de legitate supramodelează legitatea inferioară, general-fizică.

La fel este cazul și cu raportul ființei sufletești cu viața organică. Sufletescul este, așa cum cum dovedesc fenomenele conștiinței, complet neasemănător organicului; el formează evident un nivel propriu al ființei deasupra lui. Acolo unde îl întâlnim, el subsistă totdeauna în dependență cu el, ca ființă purtată. Noi nu cunoaștem, cel puțin în lumea reală, nici o viață sufletească, care să nu fie purtată de organism. Dacă s-ar vrea acum să se conchidă de aici că aceasta n-ar avea de asemenea deloc determinatii particulare și legi care nu s-ar absorbi în cele ale organicului, atunci nu s-ar recunoaște iar fenomenul, și s-ar cădea sub incidența „explicării de jos“. Psihologia a ridicat deasupra oricărei îndoieli faptul că aici guvernează o legitate proprie specific sufletească; noi o cunoaștem, într-adevăr, încă puțin (psihologia este într-adevăr o știință tânără), dar tot ceea ce înțelegem din ea arată lămurit modul propriu, autonomia și nederivabilitatea ei. Deci, ființa sufletească este într-adevăr ființă purtată, dar în particularitatea ei este autonomă de orice dependență.

În sfârșit, de la depășirea psihologismului este un fapt binecunoscut că nici imperiul ființei spirituale nu dispăre în cel al celei sufletești și al legității sale. Nici legitatea logică, nici specificul cunoașterii și științei nu se lasă epuizat psihologic. Și cu atât mai puțin sfera voinței și acțiunii, a valorizării, dreptului, etosului, religiei, artei. Toate aceste domenii se ridică, chiar prin conținutul fenomenului, cu mult peste imperiul fenomenelor psihice. Ele formează, ca viață spirituală, un nivel al ființei mai înalt și mai propriu tipologic, cu a cărui bogăție și pluralitate nu pot nici pe departe să se compare cele inferioare. Dar și aici guvernează același raport cu ființa inferioară. Spiritul nu se mișcă în aer, noi îl cunoaștem numai ca viață spirituală purtată — purtată de ființa sufletească nu altfel decât aceasta este purtată de organic și, mai departe, de material. Și aici, deci, și tocmai aici în primul rînd, este vorba de o autonomie a nivelului superior față de cel inferior tocmai în dependența față de el.

8. Pluralitate categorială și legitate de dependență.

Se vede deci către ce se tinde într-o astfel de construcție nivelară. Raportul nivelelor ființei se poate rezuma în trei puncte.

1. Fiecare nivel își are propriile sale principii, legi sau categorii. Niciodată ființa unui nivel nu se lasă înțeleasă în particularitatea ei din categoriile altuia, și anume nici din cele ale celui superior — căci ele nu se potrivesc, nici din cele ale celui inferior — căci ele nu sînt suficiente. Imperiul categoriilor nu este întemeiat monist; explicarea întregii lumi dintr-un principiu sau dintr-un grup de principii este un lucru imposibil. Acolo unde ea este încercată și cum este încercată, va conduce totdeauna la violentarea specificului categorial. Imperiul categorial este mai curînd chiar unul stratificat. Pluralitatea sa este de același rang ca și cea a nivelelor ființei.

2. În construcția nivelelor lumii, nivelul superior este totdeauna purtat de cel inferior. În această privință el n-are nici o ființă autonomă, ci numai o ființă „susținută”. Această susținere se poate înțelege ca dependență completă a superiorului de inferior: fără natură materială nici o viață, fără

viață nici o conștiință, fără conștiință nici o lume spirituală. Direcția acestei dependențe nu se lasă inversată ; nu se poate spune : fără viață nici o materie, fără conștiință nici o viață și așa mai departe ; faptele vorbesc împotriva. Ei îi corespunde direcția dependenței în imperiul categoriilor : categoriile inferioare revin în cele superioare ca elemente, cele superioare se află deci în dependență de cele inferioare, ele nu pot rupe structura lor, ci numai supramodelează sau suprastructurează. Categoriile inferioare sînt mai tari. Această „lege a tăriei“ este legea principală a dependenței categoriale.

3. Dependența nivelului superior al ființei nu aduce însă în general nici o prejudiciere a autonomiei sale. Nivelul inferior este pentru el numai baza purtătoare, *condicio sine qua non*. Deasupra lui, structura particulară și particularitatea celui superior au spațiu de joc nelimitat. Într-adevăr, organicul este purtat de material, dar bogăția formelor sale și miracolul vieții nu provin din el, ci se adaugă ca un ceva nou. Un nou la fel este suflătescul peste organic, spiritualul peste suflătesc. Acest novum care se impune ca nou cu fiecare nivel, nu este nimic altceva decît autonomia sau „libertatea“ categoriilor superioare față de cele inferioare. El este o libertate, care limitează dependența de măsura ei naturală, și astfel coexistă cu ea în unitatea unui raport de nivelare categorială tranzitivă. Se poate enunța legea ei în unitate cu cea precedentă astfel : categoriile inferioare sînt într-adevăr „mai puternice“, dar cele superioare sînt deasupra lor totuși libere“⁷.

Legea tăriei și cea a libertății formează împreună un raport indisolubil, complet unitar ; într-adevăr, ele formează în principiu o legitate de dependență categorială unică, care domină imperiul nivelelor lumii de jos pînă la culmile sale. Această legitate nu exprimă nimic mai puțin decît sinteza dependenței și autonomiei. Cu dependența se ocupă toate teoriile filosofice, dar ele nu se ocupă cu o autonomie în dependența totală, ci tocmai pentru că dependența totală nu

⁷ Firește, ambele legi au nevoie de o întemeiere mai corespunzătoare. Dar aici nu este dat spațiul pentru aceasta. O tratare mai exactă se găsește în articolul „Legi categoriale“ (Philosoph. Anzeiger I. Heft 2, Bonn 1926). La fel și necesarul pentru punctul 1 de mai sus privind pluralitatea categorială.

există în imperiul gradat al nivelelor ființei. Dacă ar exista o dependență „de sus“, atunci nu i-ar mai folosi; căci categoriile superioare sînt cele mai bogate, plenitudinea determinăției lor cînd ar angrena ființa inferioară ar determina-o pe aceasta nu numai suficient, ci ar supradetermina-o, și atunci aceasta ar fi de fapt total dependentă de ele. Dar ele nu se angrenează, ele sînt categorii „mai slabe“, ființa inferioară are determinăția sa completă din sine însăși. Nu există nici o dependență „de sus“, ci numai una „de jos“. Cea din urmă nu poate fi însă totală, pentru că plenitudinea conținutului ființei superioare este una cu mult mai bogată și nu este nici pe departe acoperită de categoriile inferioare, chiar acolo unde ele rămîn în general în acțiune. Astfel, nivelului superior al ființei îi rămîne totdeauna un larg spațiu de joc al modelării categoriale autonome. Categoriile inferioare sînt, într-adevăr, cele puternice, dar și mai sărace și mai elementare.

Acum se vede ușor cum ambele legi pun frînă oricărei derivări unilaterale, oricărei explicări moniste „de sus“ sau „de jos“ a lumii și, deci, oricărei construcții metafizice din „isme“. Explicării „de sus“ i se opune legea tăriei, deoarece se admite numai dependența superiorului de inferior. Iar explicării „de jos“ legea libertății îi distruge jocul, deoarece ea descoperă inaptitudinea categoriilor inferioare de a oferi plenitudinea modelării superioare. Într-adevăr, în mod fortuit, se poate afirma orice dependență dorită. Dar pentru fenomene se poate indica numai una foarte limitată. Să se considere în filosofie numai ceea ce confirmă fenomenele.

9. Aplicarea la problema filosofiei istoriei.

Ceea ce este valabil pentru „lume“ este de asemenea valabil și pentru istorie, care se petrece în cadrul ei. Într-adevăr, este valabil pentru ea într-un sens și mai îngust poate decît despre viața organică sau de altfel despre un nivel singular al ființării. Căci în aceasta, istoria lumii pare că este edificată plurinivelar. Ea este un proces, în care factorii tuturor nivelelor ființei intervin determinant, un proces, deci, care, dacă este general, atunci poate fi înțeles totdeauna numai ca rezultat totală a forțelor eterogene care se confruntă permanent.

Istoria este tot atât de mult proces economic ca și spiritual, tot atât de mult viață biologică ca și culturală a popoarelor. Condițiile geografice și climatice vorbesc în ea nu mai puțin decât ideile, evaluările, erorile, preocuparea filosofică; mijloacele tehnice nu mai puțin decât sugestia psihologică de masă; circumstanțele „întâmplătoare“ nu mai puțin decât strădania planificată și angajarea energiilor spontane.

Această înțelegere este simplă și deloc nouă. Ea a însoțit implicit munca sobră a istoricului pretutindeni acolo unde aceasta se apropia de sensul sarcinii ei. Actualmente ea a rămas mult mai puțin teoriilor filosofico-istorice. Așa se ajunge la faptul că ea capătă o semnificație inversă comparativ cu ultimele.

Cel mai bine se observă acesta în retrospectiva celor două teorii istorice reprezentative ale secolului al XIX-lea, a căror opoziție a fost dezvoltată mai sus. Metafizica hegeliană a istoriei explică nu numai unilateral, din spirit, procesele istorice, ci mai mult ea presupune că aceste procese nu sînt în principiu nimic altceva decât procese spirituale. Aici dispar cel puțin nivelele inferioare ale evenimentului istoric aproape complet, comparativ cu cele ale vieții spirituale, iar în măsura în care sînt luate în considerare, sînt totuși iarăși apreciate numai după factorii spirituali care le corespund.

Același lucru este valabil și pentru metafizica „materialistă“ a istoriei. Ea nu este numai preocupată să înțeleagă orice eveniment istoric din relațiile economice, ci, mai mult, ea presupune implicit că toate evenimentele sînt în principiu acelea din sfera economică. Formele sociale și ideologiile sînt incluse complet în această sferă de evenimente, apar în ea numai ca reliefări, anexe, epifenomene. Într-o astfel de grosieretate nu mai este desigur nevoie să se reproșeze unilateralitatea lui Marx și mai marilor săi continuatori. Orice prevedere a înțelepților folosește însă aici puțin, atât timp cît există în tendința teoriei faptul de a ascuți unilateralitatea și după conținut, iar tendința, odată devenită automată, se prelungește fără opreliște în semiînțelegerea unui larg corp de adepți.

Se poate spune, cel puțin, că în ambele cazuri avem în față transferul unilateral de importanță pe un nivel al ființei istorice, care depreciază celelalte nivele, și le prejudiciază de asemenea. Dependența totală construită aduce cu sine faptul

ca se pune toată greutatea pe ceva pretins independent. Hegel greșește nu numai față de legea tăriei, Marx nu numai față de cea a libertății, ci amândoi micșorează plenitudinea ființei istorice.

Deci, orice construcție unilaterală se dovedește eronată. Deficiența teoriilor contradictorii se bazează aici, ca și în cazul concepției lumii, pe o prejudecată comună: și aici și acolo este vorba de o prejudecată monistă. Abia prin înlăturarea acestei prejudecăți se deschide drumul pentru o procedură adecvată înțelegerii fenomenului total.

10. Consecințe pentru o concepere posibilă a procesului istoric.

Pentru conceperea istorică lucrurile stau la fel ca și pentru conceperea lumii: se poate arăta, absolut principial, cum trebuie remediată greșeala, deși sarcina care se ridică aici nu se poate rezolva în nici un caz fără dificultăți. Pentru aceasta se pot însă trage concluzii din însuși caracterul stratificat al ființei istorice. Ele se pot rezuma în punctele următoare.

1. Multisatisficarea ființei istorice indică același raport principal ca cel al lumii în care ea se desfășoară. Într-adevăr, sînt, așa cum s-a arătat, aceleași straturi care o constituie. Legătura de dependență categorială va trebui să fie, deci, în ele, și principial aceeași, deși ea poate să arate și unele particularități. Forțele inferioare trebuie să fie și aici cele „purta-toare“, iar cele superioare, „purtate“ cum sînt, trebuie să fie totodată opuse acestora și autonome. De aici urmează că factorii particulari ai oricărui strat sînt nederivabili în specificul lor și că pot fi dobîndiți numai pentru cîmpul fenomenelor respective.

2. Structura sau forma deplină a procesului istoric trebuie să fie astfel una extrem de complexă. În ea poate să se desfășoare principial tot ceea ce conține lumea în pluralitatea ființei. Și în măsura în care aceasta se desfășoară, toate aceste momente sînt în ea factori esențiali și autonomi.

3. Sarcina care se ridică de aici este una imensă, și în nici un caz nu poate fi realizată în limitele puterilor umane. Problematika principală a filosofiei istoriei are deci caracterul și destinul celor mai multe probleme fundamentale ale filosofiei: ea nu este soluționabilă complet, conține un rest irațional, fiind astfel o problemă metafizică veritabilă

4. Totodată cu această înțelegere ipoteza se orientează însă în altă direcție. Metafizica istoriei a idealismului căuta să dea o construcție totală a procesului ; ea ordona în ea prezentul și prezicea viitorul (Fichte). Pentru aceasta era nevoie de știința unui scop final, de explicația evenimentelor ca realizare și împlinire sensibilă, telologic determinată. Toate acestea s-au dovedit de nesusținut pentru pătrunzătoarea muncă a științei istorice. După această experiență, filosofia istoriei nu se mai poate gândi atât de ușor la a respinge evoluția procesului. Cu aceasta ea renunță la problema dezvoltării temporale și ajunge la o problemă prealabilă, care scrutează în altă dimensiune. Aceasta din urmă se află de-a curmezișul temporalității, iar raporturile care derivă din ea sînt raporturi categoriale. Și în măsura în care acestea sînt raporturi, care leagă straturile de ființare diferite ale pluralității istorice, atunci în ele este vorba de forme particulare ale angrenării categoriilor eterogene. Cercetarea care este necesară aici este astfel una ontologică.

5. În sfîrșit, cu aceasta se corelează încă o întrebare suplimentară, care se desfășoară în aceeași dimensiune și poate pe drept să fie considerată o problemă prealabilă : este problema purtătorului istoriei, mai precis a structurii acelei configurații pe care „o are istoria“. Un astfel de purtător poate fi omul pur și simplu, sau ceva care se află dincolo de el : comunitatea poporului, omenirea, spiritul și formele sale. Această întrebare are avantajul că se poate trata în principal fenomenologic. Numitele configurații sînt toate accesibile analizei ; unele dintre ele (comunitatea, poporul) au și fost supuse deja în mod repetat analizei.

Ultimile două întrebări dintre cele mai sus numite ar putea constitui înainte de toate situația problematică a filosofiei istoriei ; nu în general și totdeauna, dar desigur a celei existente. Cea dintîi dintre ele (punctul 4) este cea cu mult mai intuitivă, mai complicată și mai vastă din punctul de vedere al conținutului, este metafizic mai cuprinzătoare. Pentru ea, a doua (punctul 5) constituie doar un preludiu. A doua, dimpotrivă, este una nemijlocit vulnerabilă. Obiectul ei permite orice limitări curente, iar fiecare cercetare parțială, care este realizată aici, oferă o parte din fundamentul necesar pentru tratarea problemei ontologic-categoriale.

Aici se află deci și punctul în care se înserează și cercetările cărții de față. Din plenitudinea ființei istorice ele selectează însă numai ființa spirituală și se înserează astfel în acel punct, în care ființa istorică se deosebește fundamental de cea neistorică, dar nu ridică pretenția de a o epuiza cu această diferențiere a sa. Asupra ponderii factorilor nespirituali în procesul istoric nu se poate și nu trebuie să se decidă în aceste cercetări nimic. Ele se situează dincoace de problemele metafizicii istorice propriu-zise, dar nu pentru a diminua pe vreuna, ci în primul rînd pentru a putea judeca care dintre ele este accesibilă unei tratări și unde s-ar putea insera aceasta. Ele nu sînt deloc, deci, cercetări de filosofie a istoriei, oricît de mult au avut de-a face permanent cu istoricitatea ființei spirituale, ci sînt absolut numai cercetări preliminare pentru o întemeiere posibilă a filosofiei istoriei și științelor spiritului.

11. *Repercursiunile asupra problemelor metafizico-istorice.*

În măsura în care revenirea la întrebarea preliminară se realizează deja în atitudinea față de problemele metafizicii, poate foarte bine să existe un concept despre aceasta și înaintea oricărei cercetări. Într-adevăr, aceste probleme devin pe deplin clare în noua atitudine atît în cele pentru care se află un acces, cît și în acelea pentru care nu se găsește nici unul. Pentru explicare, să ilustrăm aceasta prin cîteva exemple.

Între întrebările către care nu există nici un acces se numără următoarele : Este istoria tot atît de lipsită de perspectivă ca și un proces natural, sau ea este dirijată către un scop ? Există în general în ea o tendință, care ar putea s-o determine ? Domnește în ea necesitatea sau „întîmplarea“ ? Este în ea determinant omul cu voința sa ? Are el în general libertatea în sens istoricește determinant ? Sau există în istorie o rațiune determinantă străină, care determină cumva peste capul lui (cum susțin idealistii) ? Mai mult, este istoria determinată valoric ? Este ea realizarea a ceva, a cărui esență este fixată în ea, a cărui existență se află dincolo de ea, sau ea este un fenomen fără sens. Sau, cel puțin mergea înainte, este ea un proces ascendent ?

A căuta răspuns la astfel de întrebări ar însemna o extindere cu mult dincolo de fenomene. Acestea sînt problemele metafizice ale istoriei în sens restrîns. Ele sînt acelea care, o

dată cu transpunerea în planul întrebărilor fenomenologice, sînt puse deoparte, ca și cum ar trece pe planul al doilea. Aceasta nu vrea să însemne însă că pentru ele n-ar putea să existe alte abordări și, dacă acestea s-ar deschide odată, atunci s-ar ivi, firește, și pentru ele posibilități de soluționare. Pînă aici calea ar trebui să fie oricum una amplă, una în care nu ar trebui să se păsească fără o tratare atentă a întrebărilor preliminare amintite. O metafizică a istoriei, care ar vrea s-o reducă pe aceasta la situația problematică actuală sau s-o omită complet, adică la aceea care ar vrea să înceapă direct cu întrebările privind determinarea, teleologia sau rațiunea în istorie, ar fi, desigur, dinainte sortita eșecului. Firește, concepții istorice de acest tip se pot respinge totdeauna ușor, atît în sens afirmativ, cît și negativ —, dar ele sînt indiscutabil speculație goală, castele din cărți de joc.

Altfel stau însă lucrurile cu cea de a doua grupă de întrebări, care se situează în apropierea aceloră și nu sînt nici mai puțin fundamentale, ci numai, poate, mai puțin exigente. Este istoria doar aceea a indivizilor separați, sau a totalităților superioare, istorie a colectivului? Există în afară de aceasta și istorie a unui general concret, care este mai mult decît un simplu colectiv? Formele schimbătoare istoric ale vieții economice, politice, spirituale au caracter colectiv, sau sînt de un caracter pe care și-l dă mai întîi comunitatea vie ca formă a ei? Există repetări, similitudini, legități ale cursului istoric, sau în istorie totul este absolut singular și irepetabil? În plus, în istorie totul este procesual-temporal, sau există în ea și supratemporal? Temporalitatea evenimentului este oare aceeași ca și cea a evenimentului natural? Este distincția evenimentului istoric față de alt eveniment în general una de temporalitate, sau numai o distincție în caracterul evenimentului în același timp. În fine, este istoria condiționată de conștiința istorică, și atunci în ce măsură? Și deoarece conștiința istorică însăși se desfășoară în istorie, este oare numai ea însăși condiționată istoric, sau determină ea, la rîndul ei, ca factor, cursul istoric? Sau poate ambele se află în interacțiune? Dar atunci ce formă ia aceasta?

Nici aceste întrebări nu se pot lămuri complet și de asemenea analiza structurii modului de a fi aici indicat nu conduce direct la rezolvarea lor. Dar cu el se poate oarecum

intenționa aici o soluție metodică. Căci aceste întrebări nu depășesc limitele experienței istorice, ele rămân principial aproape de fenomenele istorice. Numai că nu se poate începe cu ele, ci este nevoie de calea lungă a unei cercetări preliminare, care ea însăși necesită mai mult decît o muncă de o viață.

Astfel ar trebui în genere să se dedice numai analizei fenomenologice a ființei spirituale, care este într-adevăr numai o parte a lucrării preliminare, o mulțime de trîmiteri la modul cum trebuie abordate aceste probleme. Într-adevăr, se consideră desigur adesea că în ea se apucă soluțiile cu mîna, și numai o atitudine suficientă de critică ar putea feri de o apucare precipitată. Ceea ce se poate elabora, de exemplu, fără obiecție constituie totalități de natură spirituală în toate domeniile istoriei, care sînt purtate de colectivul de indivizi dar nu sînt identice cu el, ci sînt de altă structură și de alt mod istoric al ființei. Se poate elabora, în plus, raportul cu individul, cît și cu colectivul, și de aceea se ajunge la o considerabilă ruptură a legității lor proprii. Cît de mult însă se pot explica acestea ca legitate procesuală istorică, aceasta este o cu totul altă întrebare, care nu este deloc soluționabilă în aceeași măsură. Căci tocmai aceste totalități spirituale se dovedesc totdeauna istoricește, în ceea ce le privește, ca un ceva unic, în raport cu care analogiile rămîn totdeauna ceva exterior. Mult mai determinate sînt indicațiile care se dau pentru raporturile cu temporalitatea. Ele ne arată fără univoc că specificul mobilității istorice trebuie căutat nu în timpul ca atare, ci în structura mișcării în timp, astfel încît elementele supratemporalului în istorie, adesea bănuite și susținute, se reduc, la o examinare mai amănunțită, la un minim, care nu odată aparține realității istorice propriu-zise. În sfîrșit, cel mai mult ar trebui detașată contribuția poziției conștiinței istorice în istorie. Și în acest punct rezultatul cercetării este de asemenea unul nemijlocit actual, în măsura, desigur, în care el privește problema istorismului (care împovărează timpul nostru) și depășirea lui.

Această perspectivă este numai o orientare preliminară. Ea trebuie să se confirme mai întîi în cercetare. Ea consideră totuși în cadrul situației generale a problemei istoriei numai o latură — desigur cea mai importantă, dar cu toate acestea

nu întregul. Cealaltă latură o constituie problema metodologică.

12. *Logica istoriei și elaborarea ei conceptuală.*

Dacă se trece de la ființa istorică la cunoașterea istorică, atunci se trece din lumina solară a realității în umbrele reflexiei. Specificul tuturor întrebărilor criticii este că ele s-au reorientat de la obiectul cunoașterii la aceasta ca atare. Așa a procedat critica kantiană, e adevărat numai cu cunoașterea naturii. Apariția științelor spiritului și actualizarea dificultăților lor metodologice interne atrage nemijlocit după sine însăși critica rațiunii istorice. Și nici n-ar putea să fie altfel după eșuarea marilor construcții de metafizică istorică, cu toate că în legătură cu ele s-au promis atât de mult. Totuși critica kantiană, în măsura în care s-a extins, fructifica deja în modul cel mai eficient filosofia teoretică. Astfel părea că ar trebui să se spere că extinderea ei la cunoașterea istorică va pune-o și pe aceasta pe o nouă bază.

De la înălțimea neokantianismului, problema a devenit sentențioasă. Windelband mergea în frunte, în 1894, cu deosebirea științelor „nomotetice” și „idiografice”. Ultimile sînt științele istoriei. Ele se deosebesc radical de științele naturii prin aceea că ele nu tind către general, către legile realului, ci către cazul individual ca atare, către unic și singular în felul său. Ceea ce relevă istoricul este totdeauna un individual, indiferent dacă este vorba de persoane, hotărîri, acțiuni sau de popoare, evenimente, evoluții de orice fel.

Aici intervine o problemă a cărei rezolvare exactă o datorăm lui Rickert. Orice știință se mișcă în concepte. Dar conceptele sînt, după natura lor, configurații generale; față de realitatea extensiv și intensiv infinită ele sînt totdeauna doar abreviații. În cazul științelor despre legi, ele sînt în elementul lor, căci legile sînt chiar generalități, în care se face abstracție de plenitudinea cazului concret. Elaborarea conceptuală în științele naturii este tipică în felul ei, dar netransferabilă la istorie ca obiect al cunoașterii. Ea își și găsește aici limita. Obiectul individual, acolo unde trebuie să fie înțeles ca atare, nu suportă nici o generalizare. Într-adevăr, s-ar putea adăuga: chiar dacă în istorie legitățile n-ar trebui să do-

mine mai puțin decît în natură, atunci cazul singular ar rămîne totuși inconceptibil. El este așa și în natură, numai că natura este indiferentă față de el, el privește numai legea. Știința istoriei privește însă singularul ca atare.

Conceptele individuale sînt ceea ce ar fi într-adevăr necesar aici. Dar tocmai acest lucru este imposibil. Conceptele sînt, după natura lor, generale. Orice concepere urmează drumul analogiei. Este totdeauna concepere „prin“ ceva, care trebuie deja avut pentru aceasta. Acolo unde sînt date „concepte pure ale intelectului“, „analogii ale experienței“, acolo conceperea își urmează drumul obișnuit. Acolo unde orice obiect în sine este singular, și tocmai această singularitate trebuie prinsă, acolo conceperea ratează.

Aici se și află greutatea principală a științei idiografice. Ea se poate întîmpina cu considerația că conceptele unui individual nu trebuie să fie concepte individuale. Se poate admite, cu Simmel, gîndul unei „legi individuale“ în istorie, și căuta astfel un fel de continuitate pentru știința legii. Dar amîndouă ratează complet dacă se vrea să se valorifice metodologic și pentru științele spiritului. Metodele nu se lasă indicate constructiv ca regulile de calcul în știința exactă. Singura cale care s-a dovedit accesibilă a fost parcursă de Dilthey. El leagă ideea unei științe istorice pur descriptive cu cea a „înțelegerii“ în opoziție cu „conceperea“, — o metodă care valorifică conceptul doar ca mijloc de înțelegere, întocmai ca răul necesar al științei, și prin aceasta toată puterea este transpusă de la formarea conceptului la o înțelegere intuitivă, care se apropie în mai mult decît o privință de instituția artistică.

Dar cu aceasta greutatea este aplanată doar practic și, în afară de aceasta, numai pentru acela care este în posesia unei puteri excepționale de intuiție istorică. O metodă indicabilă, care să se lase învățată și aplicată, nu s-a putut face din aceasta. Ceea ce a impus acest procedeu a fost numai măiestria personală proprie a lui Dilthey.

13. Problema valorii în cercetarea istorică.

Pentru punctele de vedere valorice intervine o a doua dificultate cognitivă, pe care istoricul o pune la bază fie conștient, fie inconștient. Din materialul faptic enorm pe care îl

are în față, el trebuie să facă o alegere în scopul de a ajunge la o imagine generală. Selecția presupune însă puncte de vedere. Ce este semnificativ și ce nu? Este o chestiune binecunoscută că aici intră în joc atitudini foarte diferite, pe care istoricul le aduce cu sine din tendințele timpului său. După Troeltsch, „obiectul istoric“, ca ceva general conturabil, ia naștere abia printr-o stabilire a scopului „din afară“. Nu este deci deloc nevoie să se gândească în prealabil pentru aceasta o prezentare istorică tendențioasă proprie. Partinitatea interesului pentru anumite laturi ale întregului și concretului istoric a decis deja totdeauna asupra semnificațiilor în care se conturează o direcție a pătrunderii cognitive.

Dimpotrivă, se poate vedea cu ușurință a priori că un ideal de sobrietate istorică apare doar ca imperfect. Persistă și astăzi o cerință veche, adesea exaltată, anume „de a prezenta cum a fost“. Nu trebuie să ne îndoim aici de seriozitatea ei. Poate însă de realizabilitatea ei. Căci faptul unei direcții de interese și de selecție nu poate s-o suspende. Dimpotrivă, orice idee a înțelegerii intuitive ajută, de asemenea, tot atât de puțin ca și cea a unei procedări pur descriptive.

Desigur, se pot distinge cu suficientă acuitate două feluri de puncte de vedere valorice, cel subiectiv sau cel cu care se vine, și cel obiectiv, scos din ponderea consecințelor istorice. Dacă Alexandru, Cezar, Napoleon sînt prezentați ca eroi ai timpului lor, sau ca aventurieri, care sînt scoși la iveală de valul istoriei, aceasta va depinde totdeauna de preferința, gustul, evaluarea în cea mai mare măsură a omului respectiv⁸. Dar dacă se valorizează semnificația campaniilor lui Alexandru pentru desfășurarea și particularitatea lumii eleniste, atunci nu este o chestiune de gust, ci pur și simplu de considerare a corelațiilor istorice. Cu cît exemplele se aleg mai extreme, cu atât mai evidentă devine opoziția ambelor forme de valorizare.

Dar unde trebuie să stea limita dintre ele? Materialul faptic al științei istoriei nu se desfășoară în general în toate cazurile relevanțe atât de comod. Aici dispăre orice delimitare; chestiunea dacă în spatele valorizărilor introduse stau

⁸ Se amintește aici de „cameristul“ lui Hegel, pentru care nu există eroi, — nu pentru că între marii oameni ai istoriei nu ar exista nici un erou, ci pentru că el e camerist.

sau nu realmente calitățile valorice ale istoriei însăși este în practică rar determinată univoc. Pentru aceasta n-avem nici un criteriu care să ne poarte deja un caracter valoric și care să nu fie într-adevăr subiacent aceleiași chestiuni.

Această aporie de valorizare iradiază în cele mai diferite chestiuni speciale. De cele mai cunoscute dintre acestea ține cea a periodizării ca și cea a edificării epocilor istorice. Trebuie să se plece de la indivizii popoarelor și de la perioadele vieții lor? Sau de la istoria spiritului și ideilor (poate de la istoria religiei, cum a procedat de obicei istoriografia creștină)? Sau de la aptitudinea politică și războinică? Sau de la mutațiile interne ale economiei mondiale? Dacă există decupări, care se referă totodată în întregime la acestea, atunci este vorba de o chestiune la care nu se poate ajunge aici; căci fără o explicație, forțată, ea are puține șanse de a ajunge la un răspuns pozitiv. Consecința este că se ajunge și aici la nivelul considerat ca cel mai important. Decizia va consta totdeauna, deci, în valorizare.

14. *Ceea ce este principal pentru problema metodologiei.*

Nu este deloc o întâmplare, dacă această dezvoltare a problemei metodelor, și anume în ambele sale direcții principale, rămâne nesatisfăcută; nu este deloc o întâmplare, că ea nu se lasă explicată corect, deși nu lipsesc propuneri ingenioase. Chiar pentru o critică a rațiunii istorice lipsesc, totuși, multe. Lipsește înainte de toate ceea ce a reliefat critica kantiană despre caracterul cercetării metodologice simple, analitica pozitivă, produsul fundamentelor cunoașterii. Ea oferă, în măsura în care explică în general problema cunoașterii, o structură a fundamentelor. Aceasta este ceea ce se așteaptă încă în problema rațiunii istorice. Acest lucru n-a fost intenționat încă în mod serios nici chiar după orientarea problemei.

De ce este însă infructuoasă o simplă tratare metodologică? Tocmai pentru că ea pune înainte o problemă secundară, pentru că ea vrea să înceapă cu ceea ce cercetarea efectivă încheie. Nu există nici o cunoaștere anticipatoare a metodelor înainte de cunoașterea lucrurilor, a căror cunoaștere ea o instituie.

Aceasta este o înțelegere care poate părea paradoxală unui contemporan. Nu e de mirare, epoca metodologismului

în filosofie și știința pozitivă se află încă foarte aproape în spatele nostru. Este timpul sfârșitului secolului al XIX-lea, în care curentul pozitivist al muncii filosofice abia dacă mai lasă și altceva decît spicuirea în spatele progresului științelor speciale. Și ce putea face pentru temă simpla spicuire mai mult decît mijloacele și căile, cărora acelea le datorează progresul lor ? În această privință, aceasta ar fi o stare de inferioritate, dar cu toate acestea în nici un caz o eroare a filosofiei. Eroarea începe în primul rînd acolo unde filosofia își imaginează că luminează în acest fel calea activității de cunoaștere a științelor, arătîndu-le totodată căile, livrîndu-le metodele. Eroarea n-a întîrziat să apară.

Principal aici trebuie spus : Metoda este condiționată totdeauna de obiect, pe de o parte, și de structurarea actului implicat, pe care noi îl numim cunoaștere, pe de altă parte. Noi nu putem varia după plac ambii factori, ci ci trebuie acceptați așa cum sînt. Cunoașterea unui obiect determinat nu poate niciodată să premerge unui oarecare. Ea trebuie să se aplice suprafețelor de atac ale obiectului care se oferă, adică la ceea ce este dat, — indiferent dacă aceste suprafețe de atac sînt determinate prin specificul lor sau prin cel al obiectului. În toate cazurile, ea poate pătrunde mai departe numai plecînd de la ele. Astfel pentru ea, calea și tipul de procedare sînt preformate. Ea nu le poate modifica pe amîndouă. Poate desigur să le negligeze pe amîndouă. Dar tocmai atunci ea nu este cunoaștere.

De aici rezultă următoarele : nu există, strict vorbind, nici o generalizare și nici un transfer al metodei de la un grup de obiecte la altul. Fiecare tip de obiecte necesită propria lui metodă. Părerea populară despre generalitatea căilor de cunoaștere este gresită și a cauzat prejudicii. Aici există un tipic general al procedării numai în ceea ce este mai exterior. El constă în mult tratatele concepte : inducție, deducție, analiză și altele cîteva. Dar tocmai acestea nu apar niciodată izolate în metoda reală a cercetării, nu o constituie ; abia modul specific al aplicării lor, punctele lor de inserție, includerea lor într-o corelație mult mai mare constituie metoda. Ele nu sînt deloc o metodă, ci numai abstracții ale elementelor metodologice variabile.

Fiecare știință lucrează continuu la metodele sale — dar nu pentru că ea reflectă la metodă sau și-o face deja obiect al cercetării. Ea lucrează mai degrabă la metoda ei întrucât abandonează complet obiectului ei. Progresul ei este o punere, probare, eșec, repunere permanentă — pînă se reușește un pas. Ea luptă cu obiectul ei ca să-l stăpînească, și această luptă este totodată reușita metodei. Metoda se maturizează secret în lucrul cu obiectul. Da, ea este identică cu progresarea acestei munci a ei. Ea își crează deci metoda sa mult dincolo de reflectarea la aceasta. Ea nu știe despre ea deoarece ea o crează, și nu are nevoie să știe despre ea atît timp cît se află în creație reală.

De aici rezultă în continuare : toată știința despre metodă este secundară, este chestiune de reflexie suplimentară. Conștiința metodei nu premerge niciodată, ea poate veni doar ulterior. Nu se poate prescrie metoda ca pe o normă. Se poate să o ai, adică să fii în posesia ei fără să o recunoști — și acesta este de obicei cazul unde se realizează o muncă de cercetare fructuoasă —, și de asemenea poate să fie recunoscută fără să o ai, adică fără să fii în posesia ei — și acesta este cazul tipic al muncii epigonilor, al metodologiei. Desigur, nu este nevoie să se excludă posedarea și recunoașterea, dar de obicei ele nu coincid deloc. Și acolo unde ele există într-adevăr, acolo posedarea premerge, iar recunoașterea urmează.

Adevărații maeștri ai unei metode, și mai ales deschizători de drumuri, știu mai puțin despre exactitatea structurii ei. Așa cum ei o găsesc în abandonarea la obiect, așa și lucrează cu ea. Rar se întîmplă ca ei să știe să spună multe despre ea. Și cine vrea să asculte secretul puterii lor, acela acordă importanță nu la aceea ce ei spun despre aceasta, ci la ceea ce ei au făcut într-adevăr. Este suficient că ei au puterea. Faptul dacă ei pot să și spună cum au făcut aceasta, nu mai îndeplinește nici un rol. Artă lor nu poate fi predată.

Ca exemple ale acestei stări de lucruri pot trece cei mai mulți dintre marii istorici, care ne-au deschis originar o parte a trecutului. La limita lucrării filosofice și istorice, Dilthey este un reprezentant singular al unei puteri metodice, pe care nici el însuși, nici elevii săi n-au putut să o lămurească metodologic, care s-a dovedit ca neinstruibilă și numai imper-

fect imitabilă. Pe terenul filosofic și istoric, Hegel ar fi trebuit să ofere un fenomen bogat în deschideri de mare stil. Mult discutata dialectică, care este forma internă a gândirii sale, ni se opune puternic în operele sale prin forța ei de deschidere. Știința lui despre esența ei a fost și a rămas ceva limitat. El o recomandă ca pe un mod superior de „experiență“, dar indicațiile rare, care trimit la aceasta, nu ne trădeză secretul acestei experiențe. Noi trebuie să-l căutăm în cercetarea obiectului său, adică în întregul muncii sale de o viață. Această căutare este munca epigonului.

Ar trebui lămurit după aceasta de ce metodologia muncii epigonilor nu este în general proprie de a arăta căile. Acolo unde marile probleme reale au căzut în uitare, acolo interesul se orientează către „metodele“ celor mari, de la a căror muncă el se și alimentează. Această spicuire poate fi fructuoasă — în felul ei — dar nu dacă ea nu recunoaște poziția ei și crede că luminează o nouă cunoaștere a lucrurilor. Metoda de lucru vie este ceea ce este primul în orice progresare a cunoașterii; conștiința metodei este numai ceva ultim. Prima este deschizătorul de drumuri, a doua — numai aranjarea pe direcția parcursă.

Aici se și află temeiul obiectiv care a dus la eșuarea metodei filosofic-istorice.

15. Istorismul și limitele sale în punerea problemei filosofiei istoriei.

S-a arătat mai sus cum istorismul, făcând din istoricitatea conștiinței istorice o temă, realizează o redirectionare a problemei metodei spre problema principală a procesului istoric. Nu ne preocupă aici aporia în care el intră cu aceasta. Nu ceea ce este negativ pentru el, ci rezultatul său pozitiv de nepierdut este cel ce determină al treilea grup de probleme filosofic-istorice. Cum privim noi în interiorul istoriei? Cum sintem noi înșine condiționați istoric? Și cum este condiționată prin această conștiința noastră istorică? Aceste întrebări ajung la dependența științei istorice de cea a situației istorice reale a omului, care o pune în mișcare. Ele sint printre altele filosofic centrale pentru că în direcția lor se află o posibilitate de soluționare pentru problema valorii în problema metodei — chiar dacă numai una relativistă.

Totodată aceste probleme conduc mai departe. Există conștiință istorică dublă. Celei științifice îi premerge o alta, naivă, care poate fi primitivă sau evoluată, dar care este în primul rînd independentă de cea dintîi. Orice om trăiește el însuși o bucată de istorie, știe să povestească despre ea, o face mai departe generației care se ridică. Alături de trăirea proprie apare astfel spiciuirea din tradiția nemijlocită. Ambele sînt completate prin tradiția fixată — fie a familiei, a localității sau a ținutului — nu mai puțin însă și prin aceea care supraviețuiește în construcții, monumente, aniversări, sărbători, instituții și care se referă la trecut. Dar foarte multe altele țin de acestea. Toate la un loc constituie datul, terenul unei conștiințe istorice complet preștiințifice. Știința istoriei cunoaște însă foarte exact acest teren și-l folosește ca sursă, desigur cu prevedere, dar, cu toate acestea, în mod abundent.

Pentru conștiința istorică preștiințifică condiționarea istorică este, deci, mult mai sesizabilă decît pentru cea științifică. Ea se deosebește de aceasta înainte de toate prin faptul că ea își poartă la vedere condiționarea sa, dar nu o neagă sau declară ca depășită, așa cum face cea științifică. „Causalitatea“ și nepăsarea ei, care constituie atitudinea ei anistorică, reprezintă în această privință tocmai tăria ei. Ea este încă complet captivată de tot ceea ce a ajuns din trecut în prezentul ei, nu are nici o distanță față de acesta. Dimpotrivă, conștiința istorică științifică începe prin faptul de a-și crea o distanță față de toate; ea ajunge pînă la desprinderea din această captivitate. Și această situație este evidentă în orice progresare, una durabilă și necesară. În această privință situația problematică creată de istorism pentru știința istorică nu este suprimabilă și toate tendințele de depășire se izbesc în această direcție de un zid puternic.

Pe de altă parte, tocmai această situație problematică pare totuși din nou ca una limitată. Ea se întărește totodată în captivitatea conștiinței istorice, în situația sa prezentă, în loc să o înțeleagă pe aceasta în devenirea ei, adică din trecutul de care ea este determinată. O astfel de înțelegere o are captivitatea într-adevăr încă în sine; ea dobîndește însă alt raport cu situația, deoarece ea transformă în obiect faptul ei. Ca aici se află un drum deschis, pe care se poate păși fără pretenție exaltată la rezultate deosebite, rezultă deja din re-

orientarea definitivă de la problema metodelor la problema obiectului istoric, care se desăvârşeşte cu aceasta. Căci aici se ajunge din nou la batosul fructuos al experienţei, care se oferă conştiinţei istorice.

Aci conştiinţa istorică preştiinţifică oferă un nou acces. Ea este purtată complet de ceea ce se proiectează din trecut în prezent. După aceasta trebuie întrebât, ce are ea cu această „proiectare“ şi cum este ea constituită. Căci simplul ei fapt este suficient de semnificativ : oricît de contradictoriu ar putea să sune, se află în el, totuşi, o prezenţă a trecutului. Evident, aici ne aflăm în faţa unui factor principal al structurii fiinţei istorice, în măsura în care el determină devenirea istorică şi conştiinţa istorică.

16. *Despre prezenţa trecutului în istorie.*

Istoria nu este o simplă succesiune de evenimente. Ea este conexiune în fenomene, şi anume conexiune de un tip cît se poate de propriu. Ține de formele principale ale acestei conexiuni faptul că în ea trecutul nu trece şi nu dispăre în mod absolut, nu este complet mort, ci rămîne oarecum încă viu în prezent. Fireşte, nu sînt atinse cu aceasta în nici un caz unicitatea şi irepetabilitatea. Prezenţa trecutului nu este repetare, nici măcar analogie. Trebuie numită mai degrabă un tip de conservare, o remanenţă în ciuda retragerii a ceea ce a fiinţat. Ea este mai degrabă ceea ce se poate desemna ca „prelungire“ (Hineinragen) a trecutului în prezent.

Cum se proiectează (prelungeste), deci, trecutul în prezent ? Cîte feluri de astfel de „prelungire“ există ?

S-ar putea crede mai întîi că nexul causal să fie unul ca acesta. Aici trecutul determină totuşi prezentul, deci se face foarte observabil în el. Şi deoarece în istorie există, desigur, corelaţie causală, atunci ar trebui să fie căutat astfel aici şi un prim mod al prelungirii. Totuşi, nu se întîmplă deloc astfel. În raportul causal, cauza ajunge în efect, sau mai exact „trece în el“. În această trecere, ea se consumă, dispăre chiar complet, deci nu se menţine în efect, şi nu mai apare în el. Dacă nu se cunoaşte deja felul particular al procesului — fie din experienţă sau din cunoaşterea legii —, atunci nu se poate re cunoaşte în nici un mod din efect particularitatea cauzei. Ea a dispărut în efect, deci nu continuă să existe în

el, nu se prelungește în el. Dacă procesul istoric n-ar fi altceva decât proces causal, atunci n-ar mai fi dată nici o prelungire a trecutului în prezent.

Tocmai în opoziția cu raportul causal se pot concepe în deplină claritate tipurile principale ale prelungirii propriuzise. Mai întâi, acestea sînt două, care nu se pot delimita cu precizie unul de altul, dar care se află, totuși, sesizabil într-o anumită opoziție.

Primul se poate numi prelungirea „implicită“. El se întinde la tot anteriorul, care este încă viu în noi, care ne este propriu, care ne domină, dar care nu este simțit ca un anterior. Așa stau lucrurile cu marea masă a ceea ce supraviețuiește prin tradiție, întrucît el este încă simțit ca actual, de exemplu, cu moravurile, formele de comportare, obiceiurile, al căror sens original este uitat, și n-au mai corespuns concepțiilor actuale, care, cu toate acestea, continuă însă să subziste și sînt simțite ca „actuale“; căci fiecare le păstrează ca pe ale sale. Acest lucru este la fel de valabil despre formele limbii și gîndirii, despre concepții (religioase, filosofice), despre tendințele morale, juridice, politice, despre idei și valori-zări, despre prejudecăți și superstitii. În viața practică, nu-și pune nimeni întrebarea de unde provin toate acestea. Ele nu sînt conștientizate ca trecut, nu sînt date în general obiectiv, dar ele n-au dispărut de asemenea în efectul lor. Ele continuă să existe încă în ceea ce este viu ca ceea ce au fost — nu ne-schimbate, dar recognoscibile celui cunoscător. Trecutul este aici încă prezent, dar neobservat, implicit.

Acestuia i se opune, ca al doilea tip, prelungirea „explicită“. Și acesta se comportă contradictoriu pe toată linia. Aici, cel ce trăiește știe că trecutul s-a dus — fie că el îl are pe acesta obiectiv în fața ochilor sau îl „simte“ pur și simplu ca trecut. El știe și despre „prelungire“, și această știință a lui aparține formei acestei prelungiri. Ea îi spune lui „aici“ ceva oricum ca o voce din trecut, ocazional este și simțită ca atare. Concepția „explicității“ vrea să spună: prezența trecutului în conștiința despre trecut a prezentului. Orice autotrăire, care se menține în amintire, se proiectează explicit în prezent, cu nimic mai puțin tot ce se primește povestit, tot ce supraviețuiește în tradiția familială și locală, în legende și anecdote, ca și tot ce ne amintesc monumentele, construc-

țiile, ruinele, sculpturile. Un astfel de trecut poate fi, firește, și mai viu în cei în viață, fără ca aceștia să aibă nevoie să știe explicit despre el. Atunci se acoperă prelungirea „implicită” cu cea „explicită” și se pot completa reciproc; trecutul istoric propriu-zis al unui popor se conservă în ea cel mai adesea în ambele forme, chiar și în segmente diferite și numai parțial acoperibile. Cu toate acestea, ambele forme subsistă și autonom și se manifestă separat. Pentru prelungirea explicită, acest fapt este foarte evident atunci când se călătorește în țări cu culturi antice mărețe, și când vestigiile trecutului se impun în depărtarea, exoticitatea și particularitatea lor. Acela, ale cărui urme sînt ele, a dispărut din viața istorică, și numai astfel el se poate și „prelungi” prin actualizarea obiectuală.

O varietate specială a „prelungirii explicite” este cea mijlocită de scrieri. Ea formează o problemă parțială specială a ființei spirituale și va trebui tratată ca atare pe larg mai jos. Explicitatea și obiectualitatea cresc aici în mod extraordinar prin puterea specială a scrierilor de a lăsa să apară inactualul. Nu este deloc o întimplare că cercetarea istorică se ține în primul rînd de această sursă.

Abia pe locul al patrulea intervine apoi știința istorică. Ea nu este în nici un caz identică cu sursele sale, chiar și acolo unde acestea sînt deja o coincidență ulterioară în descriere și prezentate. Totdeauna ea începe mai întîi cu evaluarea și valorificarea lor. De aceea ea rămîne totdeauna dependentă de formele principale ale prelungirii. Și pentru această dependență este caracteristică că ea constă într-o determinare dublă. Momentul selectiv, determinat valoric al cercetării istorice și cel ce oferă direcția problemei se află aproape exclusiv ancorat în ceea ce se prelungește implicit, din trecut în prezent; materia care se oferă ei este, dimpotrivă, dată în cea mai mare măsură în prelungirea explicit-obiectuală. Deci, deoarece dificultatea metodică, ca și aporia istorică a conștiinței istorice, se află complet în primul tip de dependență, atunci este ușor de văzut că explicarea ulterioară a stării de fapt trebuie căutată în problema prelungirii implicite.

Acestei situații problematice i se opun cercetările de care se ocupă cea de a doua parte a acestei cărți. Ființa spirituală ca fenomen suprapersonal este nivelul în care intervine prelungirea implicită.

17. Momente salvatoare în conservarea trecutului.

Nu tot trecutul se prelungește în prezent. Orice conservare a devenitului istoric se supune unei selecții. Dar nu păreră și estimarea hotărâsc cu privire la ceea ce se poate prelungi din trecut și ce nu, ci conținutul și particularitatea devenirii istorice însăși, atât a trecutului despre a cărei prelungire este vorba, cât și a prezentului în care numai acesta se poate prelungi.

Aici nu domnește nici arbitrariul, și nici o selecție conștientă; domnește numai schimbarea istorică a subsistemului. Ceea ce se valorifică în el sau împotriva lui, se menține în noua structurare a raporturilor și rămâne prezent în ele.

De aici se poate conchide că două sînt momentele în care se separă conservarea și dispariția. Pentru prelungirea implică, ele se disting cu ușurință. Unul este ființa în acțiune sau ființa încă vie (a unui act moral, a unei concepții), este deci forța „lucrului” de a reține la sine cu o anumită continuitate spiritul durabil, chiar acolo unde el se schimbă de altfel în mod vizibil. Acest lucru este evident în drept: aceasta în drept: acesta este valabil atît timp cît el este expresia simțirii dreptului real; a-l menține dincolo de aceasta înseamnă a-l simți ca învechit, și se ajunge apoi la tendința de a-l respinge.

Al doilea moment se află în caracterul prezentului, oarecum în forța spiritului viu de a restructura vechiul pe care îl are în sine, respectiv de a-l adapta convenabil noii forme de viață. Cel mai evident este acesta în forma statală, în constituție, în instituțiile publice. Atît timp cît un popor se dezvoltă plin de forță, ele sînt concepute într-o permanentă schimbare. Practic, abia dacă este posibil să poți scoate o nouă formă de stat, oricît de mult ai intenționa aceasta în timpul revoluțiilor. Noul absolut real rămîne totdeauna o încercare riscantă, este instabil, nedurabil în neverificarea sa; abia după o experimentare scump plătită el se poate consolida; și aceasta numai întrucît vechea verificare este reluată. Calea naturală este restructurarea organică din interior. Dar de aceasta ține forța de restructurare a noului, care este în devenire.

Pentru prelungirea explicită este complet altfel, lucrul însuși nu mai supraviețuiește, tradiția nemijlocită este dizol-

vată. Aici hotărâsc momentele următoare. Se proiectează ceea ce se conservă într-un mediu cu o durată mai mare, în care acesta este „obiectivat“ și prin care acesta este reținut. Urmele timpului trecut pot depinde de piatră sau de scrieri, prin care ele ajung posterității. Pentru aceasta este nevoie în al doilea rînd de o anumită atitudine a prezentului; timpul trebuie să fie deschis pentru vestigiile care i se oferă, el trebuie să aibă organul pentru acestea. Gustul și interesul trebuie să vină în întîmpinare. Opera scrisă sau de artă este plină și îngropată de un timp pe care el nu-l poate înțelege, nu recunoaște ce „spune“ ea, chiar dacă opera este în ochii tuturor. Toate renașterile sînt condiționate de convertiri interne spontane, ele sînt reinventări și redescoperiri.

Totodată aici intervine încă ceva foarte esențial. Așa există, de exemplu, o evaluare a trecutului ca ceva demn și autoritativ, în măsura în care un prezent respectiv are nevoie de acesta pentru justificarea propriilor sale tendințe. Aici este invocată mai mult tradiția decît ceea ce este protejat și salvat. Așa a fost cînd întemeietorii imperiului se refereau la vechiul „imperiul roman de națiune germană“, așa se întîmplă cînd cercetătorul religios se referă la Augustin și Luther. Nici filosoful nu disprețuiește un astfel de sprijin; „aceasta se află la Kant“, „aceasta se găsește deja la Aristotel“ — astfel de invocări se fac auzite.

În sfîrșit, nu trebuie uitat că la tot ceea ce se conservă ușor îi vine în ajutor o nevoie durabilă, o situație problematică remanentă, o înclinație general-umană. Multe concepții religioase arată o uimitoare tenacitate istorică, chiar acolo unde sînt de o origine foarte arbitrară, și nu mai corespund direcției culturale schimbate; ceea ce se observă la ele este o nevoie umană profundă, care nu se schimbă pentru conceperea schimbată a lumii. La fel stau lucrurile și cu principalele probleme ale meditației filosofice; ele se mențin în multitudinea eclectică și opozabilitatea sistemelor, pentru că lumea și viața oferă permanent omului aceleași probleme enigmatice. Chiar prejudecățile și nonvalorile evidente se mențin pe aceeași bază. Așa se menține nemărturisită superstiția în semne aducătoare de noroc și ghinion, chiar în timpul cel mai luminat, totdeauna luată în rîs și totuși inextir-

pabilă. Omul se află permanent în aceeași perplexitate în privința a ceea ce nu se află în puterea ei, în privința a ceea ce el numește deci „hazard“. Neștiința sa în raport cu rezultatul viitorului apropiat este inevitabilă.

18. Diferențierea domeniilor vieții istorice.

În ambele forme principale ale prolongării există cu toate acestea aceeași diferență de atitudine generală a unei epoci. Există epoci fidele tradiției și epoci care evită tradiția, acelea care mențin ceea ce este vechi chiar de dragul acestuia, și acelea care îl refuză chiar din cauza lui. Pentru acelea el este principal protejatul și salvatul, pentru acestea principal supra-viețuitul și împovăraătorul. Într-un caz există presupuziția implicită : odinioară era mai bine, cei vechi erau mai înțelepți, stăteau mult mai aproape de divin ; în celălalt caz : odinioară era mai rău, cei vechi încă nu știau ceea ce știm noi, influența lor este suspectă.

Se vede că în opozabilitatea acestei atitudini și valorizări se repetă ambele aspecte filosofic-istorice ale coboririi și ascensiunii — numai cu deosebirea că ele sînt aici perceptibile ca atare, pe care nu o aduce în primul rînd reflexia filosofică. Există atitudini principale în viața istorică a epocilor înseși, forme principale ale spiritului timpului. Dar filosofia, care își leagă teoriile de acestea, este istoric secundară, este purtată deja de ele, este cristalizarea lor abstractă. Se vede aceasta foarte clar atunci cînd se consideră secolele de sfîrșit de Ev mediu cu timpul Renașterii : acolo pietatea neabătută pentru tradițional, aici tendința de a se elibera pe toată linia. Și cum este atitudinea principală, tot așa este și cristalizarea filosofică.

Dar mai mult încă decît epocile istorice ar trebui să se deosebească în această privință diferitele domenii ale vieții istorice — mai ales ale vieții spirituale. Opoziția se transferă cu aceasta în simultaneitatea consubsistenței lor. După forma lor internă, aceste domenii sînt de o deschidere extrem de diferită față de propriul trecut. Și cu acest fapt se corelează acela că și conștiința istorică însoțitoare este în ele ceva principal diferit. Există principal domenii spirituale orientate istoric și deturnate istoric. Și în funcție de dominarea sau

retragerea lor în (din) spiritul timpului respectiv, se dovedește și acesta ca orientat sau deturnat istoric.

La o extremă a acestei gradări se află fără îndoială domeniul vieții religioase, mai ales acolo unde este vorba de religii ale revelației și ale întemeietorilor. El nu este numai orientat spre trecut, dar și trăiește pur și simplu din trecut, îl simte ca pe un prezent permanent, ca pe un direct suprapus peste timp. Un fapt original, localizat ca atare temporal, se află la bază obiectual-perceptibil; și această întemeiere nu se suprimă deloc prin modul de reprezentare religioasă, care îl înțelege ca etern prezentul. Lui îi corespunde absoluta autoritate a actului original, a cărții sfinte. O religie, care pierde această prezență a trecutului, se pierde pe sine, încetează să mai fie ceea ce este, devine reminiscență.

Dacă, dimpotrivă, se pune la cealaltă extremă domeniul ingeniozității practice și dominarea naturii, tehnica, atunci opoziția devine evidentă. Tehnica valorifică într-adevăr achiziția anterioară în măsura în care îi ajută, dar nu o știe decât ca fiind veche. Ea urmează totdeauna căile cele mai scurte pentru scopurile sale, trăiește complet captivă de ele, complet actual, ruptă de trecut. Desigur, ea are istoria ei, dar nu are deloc o conștiință istorică. Vechiul este pentru ea numai ceea ce a supraviețuit, noul este adevărul.

Între extreme se află o serie lungă de gradații. Este cunoscut cât de puternic își valorifică vechiul autoritatea sa în domeniul dreptului și cât de bine chibzuit este reluat acesta totdeauna, cât de tare se opune acesta câteodată creației juridice. La fel stau lucrurile și cu forma socială, cu morala, moravurile dominante, chiar și cu limba. Numai că aici prelungirea trecutului este pretutindeni una implicită, în timp ce dreptul — deja prin cercetarea cazurilor de precedentă — trăiește orientat spre trecutul lui, știe deci în mod obiectiv despre el. Mult mai mobilă și indiferentă față de trecut este economia. Într-adevăr, fidelitatea ei față de tradiție este deosebit de tenace în multe dintre ramurile ei, dar ea nu depinde de vechi numai de dragul lui, ea este doar reținută de el pe oalea bătătorită. Dar aici intervin forțe de tipuri foarte drastice care o silesc să iasă din calea obișnuită. Una dintre aceste forțe este tehnica, altele se află în extinderea surselor materiale, iar

altele în propriile lor crize de producție și circulație. Acestea toate se opun irezistibil inerției tradiționalului.

O poziție proprie o ocupă știința. Știința naturii, de exemplu, este complet neinteresată de trecutul ei. Ceea ce nu se confirmă ca adevărat, ea îl exclude fără scrupule, remanentul este adunat cu grijă. Astfel ea are o fidelitate aparentă față de tradiție, el este în adevăr numai „călca ei sigură“, care reține realizările. După salvarea bunului istoric, ea este complet anistorică.

Complet altfel este filosofia — și cu ea și alte științe ale spiritului. Aici nici o cale nu este sigură, ci numai o avansare care tatonează, totdeauna afectată de surse de greșeli, pe care nu le pătrunde. De aceea domnește o anumită nehotărîre față de trecut. Filosofia nu adună din progresare tot ce este realizare, nu salvează curent bunul istoric, nu poate totdeauna să îl recunoască. Astfel ea trebuie să se confrunte permanent în progresare cu ceea ce ea lasă în urma ei, trebuie să se rehotărască cum trebuie să-l aprecieze. Ea trăiește orientată spre trecut, dar nu trăiește din el.

Mult mai greu este de a încadra aici arta. În ele pot merge mîna în mîna cea mai profundă pietate față de operele vechilor maeștri cu cea mai intensivă luptă pentru nou, chiar cu opoziția conștientă față de ei. Acolo unde formele stilistice domină creația, acolo ele se proiectează implicit în prezent; acolo unde ele ca atare devin explicite, acolo ele au devenit deja „obiective“, — obiecte ale unei conștiințe, în care se știu separate de ele. Vechiul poate fi desigur respectat și admirat, dar nu se mai simte ca ceea ce este propriu. Noul care iese la iveală l-a lăsat deja în urma lui. Noul mod de a vedea, auzi, simți împinge continuu spre ceea ce îi este adecvat. El ca atare, în măsura în care este ceea ce se mișcă istoric, are legea lui proprie de mișcare și trăiește numai conform acesteia. În această privință, el este cu toate acestea orientat spre trecut. El se manifestă pe sine însuși cum se manifestă operele sale în prezentul etern.

19. *Ființa spirituală în istorie.*

Aceste considerații sînt numai indicații și indicatori direcționali ai unor cercetări posibile, care nu trebuie să fie realizate aici ca atare. Ele nu pretind nici originalitate, nici com-

pletitudine în vreo privință. Pentru cercetările viitoare, ele au numai valoarea că au condus complet de la sine de la starea de fapt existentă în problema istorică la problema principală a ființei spirituale. Ele trimit deci de la problema procesului istoric și structura sa la problema structurii și modului ființei a ceea ce se află în procesul istoric, adică a ceea ce „are istoria“.

Într-adevăr, nu numai ființa spirituală are istorie. Desigur, orice istorie este de asemenea și esențialmente istorie a ființei spirituale. Popoarele, statele, omenirea nu sînt spirit ca atare. Dar fără intervenția spiritului în ele, prefacerea care trece peste ele n-ar fi istorie. Orice spirit însă, acordîndu-i deci pondere mare sau mică, are fără îndoială istorie. Această teză sună astăzi ca ceva de la sine înțeles. Dar ea nu a fost totdeauna înțeleasă de la sine. Ea este judecata afirmativă fundamentală a istorismului. Ea este destul de fundamentală ca să fie valoroasă aceea de a nu se uita excesul istorismului.

Considerațiile de față au arătat, deci, cum istoricitatea prezentului respectiv depinde de prelungirea trecutului, cum prelungirea prezintă anumite forme principale, și cum acestea se schimbă multiplu, corespunzător structurii proprii diferite a domeniului spiritului. Diferențele care se prezintă aici nu sînt deloc temporale, ci din acelea care revin în orice situație temporală. Deci, ele ca atare nu sînt deloc diferențe istorice. Dar cu toate acestea sînt distincții care trebuie să fie la rîndul lor condiționante pentru structura procesului istoric.

De aici trebuie să rezulte în general următoarele : există condiții ale structurii procesului istoric, care ca atare nu sînt deloc condiții istorice. Astfel de condiții pot fi perceptibile numai într-o considerare, care urmărește într-altă dimensiune — oarecum perpendicular în timp. Căci ele se află în structurile esenței — fie cea a ființei spirituale în general, fie cea a domeniilor spiritului sau a raportului ei cu acestea.

Aceste condiții structurale se pot urmări ce-i drept și înaintea problemei filosofic-istorice propriu-zise. Cu aceasta chiar nu este anticipată și ultima. „Istorie“ sînt, strict luate, nu procesele parțiale, cum se desfășoară ele în domeniile singulare ale spiritului, ci în primul rînd întretăierea lor, întrepătrunderea lor, stratificarea și intercondiționarea lor într-un timp și într-un eveniment total, pe scurt uni-

tatea lor concretă. Analiza condițiilor structurale poate forma aici doar o muncă preliminară pentru filosofia istoriei.

Cale este deci schițată.

Trebuie să se știe mai întâi ce este în general „spirit“ în sensul istoric — spirit ca acela după care și în care se desfășoară acele procese parțiale. Spiritul istoric nu este spiritul personal singular. El este un fenomen total al altor ordini cantitative și trebuie numit în această privință pe drept „spirit obiectiv“. Ceea ce spune el nu trebuie luat din metafizică — nici dintr-una idealistă, nici dintr-alta de altfel —, ci numai din analiza respectivei stări fenomenale extrem de bogate.

În al doilea rând, trebuie, în afară de aceasta, să se caute să se clarifice ce este important la aceste obiectivări ale spiritului, care poartă și conservă oarecum închis în „opere“ un bun spiritual dincolo de schimbarea spiritului istoric. Modul de ființă și legitatea lor este evident, altul decât cel al spiritului ce dăinuie și se schimbă.

Și, în al treilea rând, trebuie creată mai întâi pentru amîndouă o condiție preliminară: înțelegerea pentru spiritul individual sau personal. Ea va arăta că această sarcină nu este deloc cea mai ușoară. Dar ștarea de fapt, că persoanele par cel mai adesea date nemijlocit, aduce cu sine faptul că mersul cercetărilor trebuie să plece de la acest ultim punct al problemei.

A. J. TOYNBEE *

5.2. STUDIU DE ISTORIE. Introducere **

I. UNITATEA STUDIULUI ISTORIC

Istoricii, în general, mai curînd prezintă decît cercetează ideile comunităților în care trăiesc și muncesc, iar dezvoltarea din ultimele secole, și mai ales din ultimele cîteva generații,

* Prin opera și deschiderile concepției sale, ARNOLD J. TOYNBEE (1889—1975) este considerat unul dintre cei mai mari istorici și teoreticieni contemporani ai istoriei. Lucrarea sa de bază este *A Study of History* (12 vol. 1934—1961), un studiu istoric și teoretic totodată al „cursului istoriei universale”, urmărind „ridicarea și decăderea culturilor” în istoria lumii. Teza sa de bază, cumva opusă concepției lui O. Spengler (*Untergang des Abendlandes*, 1918, 1922), este următoarea: nu există un simbul cultural original, toate popoarele fiind menite la afirmare culturală și diferențiindu-se numai prin modul în care a decurs această afirmare; istoria culturii nu decurge după vreo schemă, în orice timp fiind posibilă afirmarea, dar și decăderea; pe ansamblu se poate vorbi de un număr limitat de civilizații paralele — teză ce pune în dificultate înțelegerea progresului în istoria universală, a unui proces unitar al istoriei mondiale. Pentru înțelegerea acestei concepții: N. BAGDASAR „Teoreticieni ai civilizației” (Ed. Științifică, 1969), p. 7—75.

„Introducerea” tradusă aici constituie o expunere sintetică a concepției lui Toynbee, programul său de lucru, care este urmărit și în alte lucrări, dintre care menționăm: *Greek Historical Thought* (1924); *Christianity and Civilization* (1946); *Civilization on Trial* (1948); *The World and the West* (1954); *Christianity among the Religions of the World* (1958); *Hellenism: the History of Civilization* (1959). O bibliografie în: N. BAGDASAR, *Teoreticieni ai civilizației*, p. 9 urm.

** A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, Abridgement of Volumes I—VI by D. C. Somervell, Vol. I, Oxford University Press, New York & London, Seventeenth Printing 1965 (Copyright 1946), p. 1—47.

Traducere de Popescu Ioana Liliana, promoția 1986. *Revederea traducerii*: Chiroiu Germina, promoția 1989.

a statului național suveran de-sine-stătător a determinat pe istorici să aleagă națiunile drept domenii firești ale studiului istoric. Dar nici o singură națiune sau stat național al Europei nu are o istorie care să se explice prin sine. Dacă există un astfel de stat, acesta nu ar trebui să fie decât Marea Britanie. Practic, dacă despre Marea Britanie (sau în vremurile dintîi — Anglia) nu se va dovedi că reprezintă prin sine un câmp inteligibil al studiului istoric, atunci noi putem conchide că nici un alt stat național modern european nu va trece testul.

Atunci, este istoria Angliei inteligibilă considerată prin ea însăși ? Putem detașa o istorie internă a Angliei făcînd abstracție de relațiile ei externe ? Dacă da, am găsi că aceste relații externe reziduale au o importanță secundară ? Și analizînd acestea, am considera că influențele străine asupra Angliei sînt fără importanță în comparație cu influențele Angliei asupra celorlalte părți ale lumii ? Dacă toate aceste întrebări vor primi un răspuns afirmativ vom avea justificarea pentru a trage concluzia că, în timp ce nu va fi posibil să înțelegem alte istorii fără referință la Anglia, e posibil — mai mult sau mai puțin — să înțelegem istoria Angliei fără referință la alte părți ale lumii. Cel mai bun mijloc de a trata aceste întrebări este să ne orientăm gîndirea asupra cursului istoriei Angliei și să-i evocăm principalele capitole. În ordine inversă vom considera aceste capitole ca fiind :

a) instituirea Sistemului industrial de economie (începînd cu ultimul sfert al secolului al XVIII-lea) ;

b) instituirea Guvernării Parlamentare Responsabile (începînd cu ultimul sfert al secolului al XVII-lea) ;

c) expansiunea pe mări (începută în al treilea sfert al secolului al XVI-lea cu pirateria și care a evoluat treptat spre un comerț exterior extins la scară mondială, achiziția coloniilor tropicale și stabilirea de noi comunități de limbă engleză în țări străine cu climă temperată) ;

d) Reforma (începînd cu al doilea sfert al secolului al XVI-lea) ;

e) Renașterea, incluzînd aspectele artistice și intelectuale cît și pe cele economice și politice ale mișcării (începînd cu cu ultimul sfert al secolului al XV-lea) ;

f) înstituirea Sistemului Feudal (începînd cu secolul al XI-lea) ;

g) convertirea englezilor de la religia așa-zisei vîrste eroice la creștinismul apusean (începînd cu ultimii ani ai secolului al VI-lea).

Această privire în trecut asupra cursului general al istoriei Angliei ne va arăta că există tot mai puține dovezi de auto-suficiență și izolare, cu cit privim mai mult în trecut. Convertirea, care într-adevăr a reprezentat începutul tuturor lucrurilor în istoria Angliei, a fost antiteza directă a acesteia¹ ; a fost un act care a unit jumătate de duzină din comunitățile izolate ale barbarilor în bunăstarea comună a unei Societăți Apusene (Occidentale) în curs de constituire. Pentru Sistemul Feudal, Vinogradoff a demonstrat în mod strălucit că sămînța lui a dat rod pe solul Angliei înainte de cucerirea normandă. Dar chiar și așa, această rodire timpurie a fost stimulată de un factor extern, invazia daneză ; această invazie făcea parte din Völkerwanderungul² scandinav care stimulase simultan o dezvoltare asemănătoare în Franța, iar cucerirea normandă fără îndoială a adus recolta la o maturizare rapidă. Pentru Renaștere, atît în ce privește aspectul politic cît și cel cultural, este universal admis că-și are izvorul în Italia de nord. Dacă în Italia de nord umanismul, absolutismul și echilibrul de puteri n-au fost cultivate în miniatură, ca răsadurile într-o seră, timp de două secole — aproximativ între 1275 și 1475 — ele n-au putut să fie deșrădăcinate la nord de Alpi. Reforma, de asemenea, n-a fost un fenomen specific englez, ci o mișcare generală a Europei de nord-vest pentru emanciparea față de Sud, unde mediteraneenii apuseni aveau ochii ațintiți asupra lumilor apuse demult. În Reformă, Anglia nu a avut inițiativa, cum nu a avut-o nici în competiția dintre națiunile europene ale zonei atlantice pentru întîietatea asupra noilor lumi de peste mări. Ea a dobîndit întîietatea ca un nou venit întîrziat, într-o serie de lupte cu puterile care au precedat-o în acest cîmp.

Rămîne să considerăm ultimele două capitole : geneza Sistemului Parlamentar și Sistemul industrial — instituții privite de obicei ca avînd o evoluție locală în Anglia și ulterior pro-

¹ A acestei stări de auto-suficiență și izolare.

² — migrația popoarelor (germ.).

pagate în alte părți ale lumii. Dar autoritățile nu acceptă în întregime acest punct de vedere. Cu referire la Sistemul Parlamentar, Lord Acton spune : „Istoria universală în mod firesc depinde de acțiunea forțelor care nu sînt naționale, ci care au cauze mai ample. Formarea regatului modern în Franța este o parte a unei mișcări similare în Anglia. Bourbonii și Stuarții s-au supus acelorași legi, dar cu rezultate diferite“. Cu alte cuvinte, Sistemul Parlamentar, care a fost un rezultat local în Anglia, reprezintă produsul unei forțe care nu a fost specifică Angliei, ci a operat simultan în Anglia și în Franța.

Asupra genezei Revoluției industriale în Anglia nu ar putea fi invocate autorități mai înalte decît domnul și doamna Hammond. În prefața cărții lor „Apariția Industriei Moderne“, ei adoptă punctul de vedere potrivit căruia factorul care dă socotală în cea mai mare măsură de geneza Revoluției Industriale în Anglia mai curînd decît în alte părți este poziția generală a Angliei în lumea secolului al XVIII-lea, poziția ei geografică în raport cu Atlanticul și poziția ei politică în raport cu balanța de puteri europeană. Se pare că istoria națională britanică n-a fost, și aproape sigur nu va fi niciodată un „cîmp inteligibil al studiului istoric“ în izolare ; și dacă acest fapt e adevărat pentru Marea Britanie, cu siguranță trebuie să fie adevărat pentru orice alt stat național a forțiori.

Scuția noastră cercetare a istoriei Angliei, cu toate că rezultatele ei au fost negative, ne-a dat o cheie. Capitolele care ne-au captat atenția în perspectiva cursului istoriei Angliei au fost capitole reale într-o istorie sau alta, dar aceea era istoria unei societăți din care Marea Britanie constituia doar o parte, și experiențele au fost experiențe în care alte națiuni, alături de Marea Britanie, au fost participante. „Cîmpul inteligibil de studiu“, de fapt, pare a fi o societate conținînd un număr de comunități de tipul Marii Britanii — nu numai Marea Britanie, ci și Franța și Spania, Olanda, țările scandinave ș.a.m.d. — iar pasajul citat din Acton indică relațiile dintre aceste părți și întreg.

Forțele în acțiune nu sînt naționale, ci au cauze mai largi, care operează asupra fiecăreia dintre părți și nu sînt inteligibile în funcționarea lor parțială în afară de cazul în care se adoptă un punct de vedere cuprinzător asupra funcționării lor în întreaga societate. Părțile sînt afectate diferit de una și

aceleași cauză generală, pentru că fiecare reacționează și fiecare contribuie într-un mod specific la forțele pe care chiar aceleași cauze le pun în mișcare. O societate, putem spune, e confruntată în cursul vieții sale cu o succesiune de probleme pe care fiecare membru trebuie să le rezolve pentru sine în modul cel mai convenabil. Prezentarea fiecărei probleme constituie o provocare care se supune unei probe și, trecând prin această serie de probe, membrii corpului social se diferențiază progresiv unii de alții. Este imposibil să înțelegi întrutotul semnificația comportamentului oricărui membru al societății aflat într-o situație dificilă fără să iei în considerare comportamentul similar sau diferit al celorlalți membri și fără să ai viziunea succesivelor dificultăți ca o serie de evenimente în viața întregii societăți.

Această metodă de interpretare a faptelor istorice poate fi clarificată printr-un exemplu concret, care poate fi luat din istoria orașelor-state ale Greciei Antice din timpul celor patru secole durind între 725 și 325 î.e.n.

Curind după începutul acelei perioade societatea căreia toate aceste numeroase state îi erau membre a fost confruntată cu problema densității populației raportată la mijloacele de subzistență — mijloace pe care popoarele elene din acea vreme pare că le dețineau aproape în întregime cultivând pe pământurile lor o gamă variată de produse agricole pentru consumul casnic. Cînd s-a produs criza, diferitele state s-au luptat cu ea pe diferite căi.

Unele, precum Corintul și Chalcisul, au rezolvat problema surplusului de populație ocupînd și colonizînd teritoriile agricole de peste mare — în Sicilia, Italia de Sud, Tracia și în alte locuri. Coloniile grecești astfel întemeiate au extins pur și simplu aria geografică a Societății Elene fără a-i altera caracterul. Pe de altă parte, anumite state au căutat soluții care implicau o schimbare a modului lor de viață.

Sparta, de exemplu, a satisfăcut foamea de pămînt a cetățenilor săi atacînd și cucerind vecinii greci cei mai apropiați. Consecința a fost că Sparta a obținut aceste pămînturi adiționale cu prețul unor repetate și îndîrjite războaie cu popoare vecine de seama ei. Pentru a face față acestei situații, conducătorii statului spartan au fost siliți să militarizeze viața spartană din cap pînă în picioare, fapt realizat prin revigorarea și

adaptarea anumitor instituții sociale primitive, comune unui număr de comunități grecești, într-un moment în care, la Sparta ca și în alte părți, aceste instituții erau pe punctul de a dispărea.

Atena a reacționat la problema populației într-un mod diferit. Și-a specializat producția agricolă pentru export, a deschis manufacturi tot pentru export și apoi și-a dezvoltat instituțiile politice astfel încât să dea partea cuvenită din puterea politică noilor clase care au fost trezite la viață de aceste inovații economice. Cu alte cuvinte, conducătorii statului atenian au evitat o revoluție socială prin înfăptuirea cu succes a revoluției economice și politice; și descoperind această soluție la problema comună în măsura în care aceasta i-a afectat pe ei, au deschis incidental un nou drum de dezvoltare pentru întreaga societate elenă. Tocmai asta voia să spună Pericle când, în criza bogățiilor materiale din propriul său oraș, el a pretins că ea era (această criză — n.t.) „educarea Eladei“.

Din acest unghi de vedere, care consideră nu Atena sau Sparta sau Corintul sau Chalcisul, ci Societatea Elenă în întregul ei drept câmp de analiză, putem înțelege atât semnificația istoriilor mai multor comunități din perioada 725--325 î.e.n. cât și semnificația tranziției de la această perioadă la cea care a urmat. S-a răspuns la întrebări la care nu puteam găsi răspunsuri inteligibile atât timp cât am fi căutat un câmp inteligibil de studiu în istoria Chalcisului, Corintului, Spartei sau Atenei examinate în izolare. Din acest punct de vedere, era simplu de observat că istoria Chalcisului sau Corintului a fost într-un anume sens normală, pe când istoria Spartei și cea a Atenei s-au depărtat de normă în direcții diferite. N-ar fi fost posibil să explicăm modalitatea în care această distanțare s-a produs, iar istoricii ar fi fost limitați la a da sugestia că spartanii și atenienii se diferențiau de alți greci prin posedarea unor calități speciale innăscute în zorii istoriei elene. Aceasta ar fi fost echivalent cu explicarea dezvoltării Spartei și Atenei prin postularea tezei potrivit căreia acolo nu s-a produs nici o dezvoltare și că aceste două popoare elene au fost la fel de deosebite de altele la începutul istoriei lor pe cât au fost la sfârșitul ei. Această ipoteză este oricum în contradicție cu faptele stabilite. În ce privește Sparta, de exemplu, excavările conduse de Școala Arheologică Britanică la Atena au adus dovezi im-

presionante pentru faptul că pe la mijlocul secolului al VI-lea î.e.n. modul de viață spartan nu prezenta diferențieri flagrante în raport cu cel al altor comunități grecești. Caracteristicile specifice ale Atenei, pe care le-a transmis întregii Lumi Elene în așa numita Epocă Elenă³ (spre deosebire de Sparta, a cărei cotitură specifică s-a dovedit a fi un drum înfundat) au fost, de asemenea, caracteristici dobândite și a căror geneză poate fi sesizată doar dintr-un punct de vedere general. Este asemenea cu diferențierile dintre Veneția, Milano, Genova și celelalte orașe din Nordul Italiei în așa-numitul Ev Mediu și cu diferențierile dintre Franța, Spania, Olanda și celelalte state naționale ale Occidentului din vremuri mai recente. Pentru a înțelege părțile trebuie mai întâi să ne concentrăm atenția asupra întregului, pentru că acest întreg este cîmpul de studiu care e inteligibil prin sine.

Dar ce sînt aceste „entități-întreg“ care formează cîmpuri inteligibile de studiu și cum putem să le descoperim limitele spațiale și temporale? Să ne întoarcem la rezumatul principalelor capitole ale istoriei Angliei și să vedem ce întreg mai cuprinzător este descoperit a fi cîmpul inteligibil din care istoria Angliei face parte.

Dacă începem cu cel mai tîrziu capitol — instituirea Sistemului Industrial — vom găsi că extinderea geografică a cîmpului inteligibil de studiu pe care îl presupune este întregul glob. Pentru a explica Revoluția Industrială în Anglia trebuie să luăm în considerare condițiile economice nu doar din Europa Apuseană, ci și din Africa Tropicală, America, Rusia, India și Orientul Îndepărtat. Cînd ne întoarcem la Sistemul Parlamentar și trecem de la planul economic la cel politic, orizontul nostru se contractă. „Legea“ căreia (după expresia Lordului Acton) „Bourbonii și Stuarții s-au supus“ în Franța și în Anglia nu era operantă pentru Romanovi și Rusia sau Osmanlii în Turcia sau Timurzi în India sau Manchuri în China sau Tokugawa în Japonia. Istoria politică a acestor alte țări nu poate fi explicată în aceiași termeni. Aici înaintăm către o frontieră. „Legea“ căreia „Bourbonii și Stuarții i s-au supus“ operează în cazul altor țări ale Europei Apusene și al noilor comunități peste ocean de coloniști vest-europeni, dar aria ei de acțiune

³ — Hellenic Age

nu depășește frontiera vestică a Rusiei sau Turciei. În estul acelei linii alte legi politice au fost urmate în acea vreme cu alte consecințe.

Dacă ne întoarcem la capitalele mai timpurii ale istoriei Angliei vom găsi că expansiunea maritimă nu s-a limitat pur și simplu la Europa Apuseană, ci aproape la toate țările cu tărnuț la Atlantic. Studiind istoria Reformei și a Renașterii, putem ignora fără pierderi dezvoltările religioase și culturale din Rusia și Turcia. Sistemul Feudal al Europei Apusene n-a fost legat cauzal cu fenomenul feudal pe care îl găsim în comunitățile bizantine și islamice aparținând aceleiași perioade.

În sfârșit, convertirea englezilor la creștinismul apusean ne introduce într-o societate cu prețul excluderii noastre de la posibilitatea de a fi membrii altor societăți. Până la Sinodul de la Wichby din 664 englezii se convertiseră la „Creștinismul Apusean“ al „Limitei Celtice“¹; și dacă misiunea lui Augustin s-ar fi dovedit nereușită, englezii s-ar fi putut alătura galezilor și irlandezilor pentru a fonda o nouă biserică creștină ruptă de comuniunea cu Roma — un *alter orbis* tot atât de autentic ca și lumea Nestorienilor de la marginea Creștinătății din Orientul Îndepărtat.

Mai târziu când Arabii Musulmani au apărut pe tărnuț Atlanticului, acești Creștini Apuseni ai Insulelor Britanice ar fi putut pierde legătura tot atât de mult ca și Creștinii din Abisinia sau Asia Centrală cu religiozii lor de pe Continentele European. Probabil că s-ar fi convertit la Islam, tot astfel cum au făcut-o Monofizitii și Nestorienii când Orientul Mijlociu a intrat sub stăpânire Arabă. Aceste alternative sugerate pot fi respinse ca fanteziste, dar analiza lor servește spre a ne aminti că în timp ce convertirea din 597 ne-a aliat cu Creștinătatea Apuseană ea nu ne-a aliat cu întreaga omenire, ci a realizat simultan o linie tranșantă de distincție între noi ca Creștini Apuseni și aderenții la alte comunități religioase.

Această a doua trecere în revistă a capitolelor noastre ale istoriei Angliei ne-a dat argumentul pentru a diseca, la câteva date temporale diferite, acea societate care include Marea Britanie și care reprezintă „câmpul inteligibil de studiu istoric“ în ceea ce privește Marea Britanie. Considerând această

¹ 'Far Western Christianity' of 'the Celtic Fringe'

disecție, va trebui să distingem între diferite planuri ale vieții sociale — cel economic, cel politic și cel cultural — pentru că este deja evident că întinderea spațială a acestei societăți diferă perceptibil funcție de planul asupra căruia ne concentrăm atenția. În prezent, pe plan economic societatea care include Marea Britanie este fără îndoială co-extensivă cu întreaga suprafață locuibilă și navigabilă a Pământului. Pe plan politic, de asemenea, caracterul universal al acestei societăți în prezent este aproape la fel de vizibil. Când trecem la planul cultural, extensiunea geografică prezentă a Societății căreia Marea Britanie îi aparține apare a fi mult mai mică. Ea este limitată la țările ocupate de popoarele Catolice și Protestante din Europa Apuscană, America și Mările Sudice. În ciuda anumitor influențe exotice exercitate asupra acestei societăți prin astfel de elemente culturale ca: literatura Rusă, pictura Chineză și religia Indiană, și în ciuda mult mai puternicelor influențe culturale exercitate de către societatea noastră asupra altor societăți, cum ar fi cea a Ortodocșilor și Creștinilor Orientali, a Musulmanilor, Hindușilor și popoarelor din Orientul Îndepărtat, rămâne un adevăr faptul că toate acestea sînt în afara lumii culturale căreia noi îi aparținem.

În măsura în care considerăm alte secțiuni, corespunzînd unor date mai timpurii, pe toate cele trei planuri, constatăm că limitele geografice ale societății pe care o examinăm se contractă progresiv. Într-o secțiune luată în jurul anului 1675, în timp ce contractia este probabil nu prea mare pe plan economic (cel puțin dacă ne limităm la extensia comerțului și ignorăm volumul și conținutul lui) limitele pe plan politic se restrîng pînă la coincidența aproximativă cu limitele planului cultural din prezent. Într-o secțiune luată în jurul anului 1475 porțiunile maritime⁵ ale ariei dispar pe toate cele trei planuri în mod egal, și chiar pe plan economic hotarele se contractă pînă ce, de asemenea, vor coincide cu cele ale planului cultural acum limitate la Europa Apuscană și Centrală — exceptînd o rapidă destrămare a lanțului de avanposturi de pe țărimurile răsăritene ale Mediteranei. Într-o secțiune luată în jurul anului 775 granițele se restrîng încă mai mult pe toate cele trei planuri. La aceea dată aria societății noastre

⁵ De peste mări "the overseas portions"

este restrinsă aproape la cele ce constituiau domeniile lui Carol cel Mare împreună cu „statele succesoare“ engleze ale Imperiului Roman în Britania. În afara acestor limite, aproape întreaga Peninsulă Iberică aparține de această dată domeniului Califatului Arab Musulman ; Europa Nordică și Nord-Estică se afla în mâinile barbarilor neconvertiți ; marginile nord-vestice ale Insulelor Britanice aparțineau Creștinilor Catolici⁶ ; și Italia Sudică se afla sub conducerea Bizantinilor.

Să numim această societate, ale cărei limite spațiale le-am studiat, Creștinătatea Apuseană ; și în măsura în care ne concentrăm atenția asupra imaginii ei găsindu-i un nume, imaginile și numele corespunzătoare ei din lumea contemporană intră în centrul atenției rind pe rind, mai ales dacă ne concentrăm atenția asupra planului cultural. Pe acest plan noi putem distinge fără a greși prezența în lumea de azi a cel puțin alte patru societăți de aceeași specie cu a noastră :

- (i) O Societate Creștin-Ortodoxă în Europa Sud-Estică și Rusia ;
- (ii) T Societate Islamică cu centrul în zona aridă care se întinde traversînd diagonal Africa de Nord și Orientul Mijlociu de la Atlantic pînă la fața exterioară a Marelui Zid din China ;
- (iii) O Societate Hindusă în zona tropicală⁷ a Indiei ;
- (iv) O Societate a Extremului Orient în regiunile subtropicale și temperate dintre zona aridă și Pacific.

La o analiză mai atentă putem discerne, de asemenea, două grupuri care par a fi relicve fosilizate ale unei societăți similare, acum dispărute, respectiv : un grup incluzînd Creștinii Monofiziți din Armenia, Mesopotamia, Egipt și Abisinia și Creștinii Nestorieni din Kurdistan și ex-Nestorienii în Malabar, precum și Evreii și Persii ; și un al doilea grup incluzînd Budiștii Lamaist-Mahayanieni din Tibet și Mongolia și Budiștii Hynaieni din Ceylon, Birmania, Siam și Cambodgea, precum și Janiștii din India.

E interesant de observat că atunci cînd ne întoarcem la secțiunea corespunzînd anului 775 noi găsim că numărul și identitatea societăților de pe harta lumii sînt aproape aceleași

⁶ "Far Western" Christians

⁷ tropical sub-continent

ca în prezent. Harta societăților de această specie a rămas aceeași pînă la prima apariție a Societății noastre Apusene. În lupta pentru existență Vestul și-a pus la zid contemporanii și i-a încurcat în plasa ascendenței sale economice și politice, dar nu i-a dezarmat pînă acum de culturile lor distincte. Cu toată presiunea puternică asupra lor, ele își păstrează specificitatea.

Concluzia demonstrației, așa cum apare pînă acum, este că trebuie să facem o netă distincție între două tipuri de relații: acelea dintre comunitățile aparținînd aceleiași societăți și cele dintre comunitățile aparținînd unor societăți diferite.

Și acum, după ce am examinat întinderea în spațiu a Societății Apusene, trebuie să considerăm extensia ei în timp; și sîntem confrunțați imediat cu faptul că nu-i putem cunoaște viitorul — o limitare care restringe mult clarificarea pe care studiul acestei societăți particulare sau a oricăror altor societăți o poate aduce naturii speciilor cărora aceste societăți le aparțin. Trebuie să ne mulțumim cu explorarea începuturilor Societății noastre Apusene.

Cînd posesiunile lui Carol cel Mare au fost împărțite între cei trei nepoți ai săi prin tratatul de la Verdun în 843 e.n., Lothar, fiind cel mai mare, și-a stabilit pretenția să stăpînească cele două capitale ale bunicului său, Aachen și Roma; și în scopul unirii acestora printr-o zonă teritorială compactă, lui Lothar i-a fost incredințată o porțiune care traversa Europa Vestică de la gura fluviului Tibru și Po la gura flîului. Porțiunea lui Lothar este privită de obicei ca una din curiozitățile geografiei istorice; cu toate acestea, cei trei frați Carolingieni aveau dreptate să creadă că ea reprezenta o zonă de o importanță deosebită în Lumea noastră Apuseană. Oricare i-ar fi viitorul, ea are un trecut mareț.

Atît Lothar, cît și bunicul său au stăpînit de la Aachen la Roma sub titlul de Împărat Roman, iar linia care se întinde de la Roma peste Alpi, pînă la Aachen (și mai departe de la Aachen peste Canal pînă la Zidul Roman) a constituit cîndva principolul bastion al întinderii de atunci a Imperiului Roman. Trasînd o linie de comunicație nord-vestică de la Roma peste Alpi, stabilind o frontieră militară pe malul stîng al Rinului și acoperind flancul stîng al acestei frontiere prin anexarea Britaniei Sudice, Romanii au retezat extremitatea vestică a

Europei Continentale Transalpine și au anexat-o unui imperiu care, cu excepția acestei zone, era limitat la Bazinul Mediteranean. Astfel linia încrustată în Lotharingia a intrat în structura geografică a Imperiului Român înaintea vremii lui Lothar tot astfel cum a intrat în cea a Societății Apusene ulterior, dar funcția structurală a acestei linii pentru Imperiul Roman și pentru ulterioara Societate Apuseană nu a fost aceeași. În Imperiul Roman ea era o frontieră; în Societatea noastră Apuseană trebuie să fie o linie de plecare pentru expansiunea laterală pe oricare parte și în toate direcțiile. În timpul profundei letargii a acestei perioade (circa 375—675 e.n.) care a intervenit între destrămarea Imperiului Roman și apariția treptată din haos a Societății noastre Apusene, a fost preluată o vertebră de la vechea societate și transformată într-o coloană vertebrală a unei noi creaturi de aceeași specie.

Este limpede acum că schișind viața Societății noastre Apusene dinainte de 775 e.n. ea începe să ni se dezvăluie în alți termeni decât ceea ce este — în termenii Imperiului Roman și ai societății căreia i-a aparținut imperiul. Poate fi arătat, de asemenea, că orice element, pe care-l putem reconstitui retrospectiv pornind de la istoria Vestului către istoria acelei societăți mai timpurii, poate avea funcții diferite în aceste două asociații distincte.

Porțiunea lui Lothar a devenit baza Societății Apusene pentru că Biserica, înaintind către frontiera Romană, s-a luptat cu barbarii care presau asupra frontierei teritoriilor noi din exterior și în cele din urmă a dat naștere unei noi societăți. Ca atare istoricul Societății Apusene, găsindu-i rădăcinile în trecut pornind de la acest punct, își va concentra atenția asupra istoriei Bisericii și Barbarilor, și va găsi posibil să urmărească ambele istorii retrospectiv pînă la revoluțiile economică, socială și politică a ultimelor două secole înaintea erei noastre, în care Societatea Greco-Romană a fost împinsă de puternicul șoc produs de Războiul cu Hannibal. De ce Roma și-a întins brațul către nord-vest și o inclus în Imperiul său colțul vestic al Europei Transalpine? Pentru că ea a fost împinsă în acea direcție de lupta pe viață și pe moarte împotriva Cartaginei. De ce odăită ce a trecut Alpii s-a oprit la Rin? Pentru că în această Epoca a lui August vitalitatea sa a izbucnit după două secole de războaie vâlguitoare și revoluții.

De ce Barbarii i-au înfrînt pînă la urmă pe Romani? Deoarece atunci cînd o frontieră între o societate civilizată și una mai puțin civilizată încetează să avanseze, balanța nu realizează un echilibru stabil, ci înclină, cu timpul, în favoarea societății mai înapoiate. De ce, atunci cînd Barbarii au străpuns frontiera au întîlnit Biserica de cealaltă parte? Din punct de vedere material, pentru că revoluțiile economică și socială ce au urmat Războiului cu Hannibal au adus o mulțime de sclavi din Lumea Orientală pentru a munci pe ariile devastate ale Vestului, și această migrație forțată a mîinii de lucru Orientale a fost urmată de o penetrare pașnică a religiilor Orientale în Societatea Greco-Romană. Din punct de vedere spiritual, pentru că aceste religii, cu promisiunea salvării personale într-o „altă lume“, au găsit teren pentru a cultiva în sufletele unei „minorități dominante“ care a dat greș, în Această Lume, ideea salvării Societății Greco-Romane.

Pe de altă parte, celui care studiază istoria Greco-Romană, atît Creștinii cît și Barbarii i se vor prezenta ca fiind creaturi ale unei lumi interlope — proletariatul intern și extern, cum i-ar putea numi, al Societății Greco-Romane (sau pentru a folosi un termen mai bun, Elenică) aflată în ultima sa fază. El ar observa că marii maeștri ai culturii Elenice, pînă la inclusiv Mare Aureliu, aproape că le-au ignorat existența. El va diagnostica atît Biserica Creștină cît și hoarele Barbare ca afecțiuni mortale care au apărut doar în timpul Societății Elenice după ce fizicul său fusese permanent subminat de Războiul cu Hannibal.

Această investigație ne-a permis să tragem o concluzie pozitivă privind extensiunea în trecut a Societății Apusene. Viața acelei societăți, deși oarecum mai lungă decît aceea a oricărei singure națiuni care îi aparține, n-a fost atît de lungă ca și perioada de timp în care au existat speciile din care ea face parte. Schițîndu-i istoria pornind de la originile ei, am descoperit ultima fază a altei societăți, ale cărei origini se situează într-un trecut mult mai îndepărtat. Continuitatea istoriei, ca să folosim o expresie acceptată, nu este asemănătoare continuității vieții unui singur individ. E mai curînd o continuitate alcătuită din viețile succesive¹or generații, Societatea noastră Apuseană fiind înrudită cu Societatea Elenică

intr-o manieră comparabilă (pentru a folosi o metaforă convenabilă deși imperfectă) cu relația unui copil cu tatăl său.

Dacă demonstrația acestui capitol este acceptată se va cădea de acord asupra faptului că unitatea inteligibilă a studiului istoriei nu este dată nici de un stat național, nici (la o altă extremă) de întreaga omenire, ci de o anumită grupare umană pe care am numit-o o societate. Am descoperit cinci astfel de societăți existente azi, împreună cu variate măturii fosilizate ale unor societăți apuse de demult; și, în timp ce examinăm circumstanțele nașterii uneia dintre societățile existente, și anume societatea noastră, am descoperit patul de moarte al unei alte societăți notabile față de care societatea noastră stă într-o relație cum ar fi cea de la tată la fiu, la care, într-un singur cuvânt, societatea noastră este „afiliată“. În următorul capitol vom încerca să facem o listă completă a societăților de acest tip care sînt cunoscute a fi existat pe această planetă și să indicăm relațiile în care stau una cu alta.

II. STUDIUL COMPARATIV AL CIVILIZAȚIILOR

Am descoperit deja că Societatea (sau Civilizația) noastră Apuseană este afiliată unui predecesor. Metoda cea mai potrivită pe care o vom urma în căutarea altor societăți de aceeași specie va fi să luăm alte exemple, Societatea Ortodoxă, Islamică, Hindușă și cea a Extremului Orient, și să vedem dacă le putem descoperi și lor „părinții“. Dar înainte de a începe această cercetare trebuie să clarificăm ce anume căutăm: cu alte cuvinte, care sînt semnele de înrudire-și-afiliere pe care trebuie să le acceptăm ca probe valide. Ce semne ale acestei relații am găsit, de fapt, în cazul afilierii societății noastre la Societatea Elenică?

Primul dintre aceste fenomene a fost *un stat universal*⁸ (Imperiul Roman), incorporînd întreaga Societate Elenică într-o singură comunitate politică în ultima fază a istoriei Elene. Acest fenomen este izbitor pentru că se află într-un

⁸ Cuvintele și expresiile *italicizate* vor fi utilizate de acum înainte în mod constant ca termeni tehnici ai acestui Studiu (n.a.).

puternic contrast cu multiplicitatea statelor locale în care Societatea noastră Apuseană a fost de asemenea împărțită pînă atunci. Am descoperit, mai departe, că Imperiul Roman a fost precedat imediat de o perioadă zbuciumată care duce cel puțin pînă la Războiul cu Hannibal, în care Societatea Elenică n-a mai fost creativă și a fost într-adevăr în declin, un declin pe care Imperiul Roman l-a oprit pentru un timp, dar care s-a dovedit în final a fi un simptom al unei boli incurabile distrugătoare atît pentru Societatea Elenică cît și pentru Imperiul Roman. Căderea Imperiului Roman a fost urmată de un fel de *interregnum* între dispariția Societății Elenice și apariția Societății Apusene.

Acest *interregnum* e completat cu activitățile a două instituții : *Biserica* Creștină, constituită în cadrul și supraviețuind Imperiul Roman, și un număr de state succesoare efemere care au apărut pe fostul teritoriu al Imperiului ca urmare a așa-zisei *Völkerwanderung* a Barbarilor din țara-nimănui aflată dincolo de frontierele Imperiale. Noi am descris deja aceste două forțe ca fiind proletariatul intern și proletariatul extern al Societății Elenice. Deși diferite în alte privințe, ele au în comun înstrăinarea față de minoritatea dominantă a Societății Elenice, clasele conducătoare ale societății vechi care s-au rătăcit și au încetat să conducă. De fapt, Imperiul a căzut și Biserica a supraviețuit doar pentru că s-a afirmat ca autoritate și a instaurat loialitatea, ceea ce Imperiul a încercat multă vreme să realizeze dînd însă greș. Astfel Biserica, supraviețuind societății muribunde, a devenit simbul din care s-a născut la timpul său marea societate.

Care a fost rolul jucat în afiliția societății noastre de către celălalt element al aceluia *interregnum*, acel *Völkerwanderung*, prin care proletariatul extern a venit de dincolo de frontierele vechii societăți — Germanii și Slavii din pădurile Europei Nordice, Sarmatii și Hunii din Stepă Eurasiatică, Gazezii din Peninsula Arabică, Berberii din Atlas și Sahara ale căror state succesoare efemere au împărțit cu Biserica scena istoriei în timpul unui *interregnum* sau *virile eroice* ? În comparație cu Biserica, contribuția lor a fost negativă și insignifiantă. Aproape toate au pierit prin violență înainte ca

⁹ In text *heroic age*.

interrognum-ul să se sfîrșească. Vandalii și Ostrogoții au fost înfrinți prin contraatacuri din partea Imperiului Roman însuși. Ultimele licăriri convulsive ale romanilor au izbucnit pentru a prefăce aceste molii în cenușă. Altele au fost înfrinse prin războaie fratricide: Vizigoții, de exemplu, au primit prima lovitură de la Franci și *coup de grâce*¹⁰ de la Arabi. Cei cîțiva supraviețuitori ai acestei lupte Ismaelite pentru existență în mod nereținut au degenerat și apoi au vegetat ca trîntori pînă au dispărut sub presiunea unor noi forțe politice care posedau germenul indispensabil de putere creatoare. Astfel dinastiile Merovingiană și Lombardă au fost date la o parte de arhitecții Imperiului lui Charlemagne¹¹. Au existat doar două, dintre toate „statele succesoare” Barbare, despre care se poate arăta că au avut descendenți direcți printre statele naționale ale Europei Moderne, Austrasia Francă a lui Charlemagne și Wessex-ul lui Alfred.

Astfel *Völkerwanderung*-ul și produsele sale efemere sînt semne, asemenea Bisericii și Imperiului, ale afilierii Societății Apusene la cea Elenică; dar asemenea Imperiului și spre deosebire de Biserică, acestea sînt semne și nimic mai mult. Cînd ne întoarcem de la studiul simptomelor la studiul cauzelor găsim că, în timp ce Biserica aparținea viitorului tot astfel ca și trecutului, statele succesoare Barbare, la fel ca și Imperiul, aparțineau în întregime trecutului. Răsăritul lor a fost pur și simplu reversul căderii Imperiului și acea cădere în mod inexorabil a prevestit căderea lor.

Această deprecieri¹² a contribuției Barbarilor la Societatea noastră Apuseană ar fi șocat pe istoricii Occidentali ai ultimei generații (ca de pildă Freeman), care priveau instituția guvernării parlamentare responsabile ca o dezvoltare a anumitor instituții de autoguvernare pe care se presupune că le-au adus cu ele triburile Teutonice din țara-nimănu. Dar aceste instituții Teutonice primitive, dacă au existat, au fost instituții rudimentare caracteristice omului primitiv în aproape toate locurile și timpurile, și, fiind astfel, ele nu au supravie-

¹⁰ Lovitură de grație (fr.).

¹¹ Carol cel Mare

¹² În text „low estimate“.

țuit acelei Völkerwanderung. Conducătorii hoardelor barbare erau aventurieri militari și constituția¹³ statelor succesoare, ca și cea a Imperiului Roman însuși, era la acea vreme despotism temperat de revoluție. Ultimul dintre aceste despotisme barbare s-a stins cu multe secole înainte de începutul real al noii dezvoltări care treptat a produs ceea ce numim instituții parlamentare.

Prevalența supraestimare a contribuției Barbarilor la viața Societății noastre Apusene poate de asemenea proveni în parte din falsa părere că progresul social trebuie explicat prin prezența anumitor calități innăscute ale rasei. O falsă analogie cu fenomenele puse în evidență de fizică a condus pe istoricii Occidentali din ultima generație la prezentarea raselor ca „elemente“ chimice, iar împreunarea lor ca reacții chimice care eliberează energii latente și produs efervescență și schimbare acolo unde înainte era imobilitate și stagnare. Istoricii Occidentali s-au înșelat presupunând că „infuzia“ cu sînge nou¹⁴, cum au descris ei metaforic efectul rasial al intervenției Barbarilor¹⁵, poate explica acele bogate manifestări de viață și dezvoltarea care constituie istoria Societății Apusene. Ei au sugerat că acești Barbari erau „rase pure“ de cuceritori, al căror sînge a revigorat și întobilat trupurile presupușilor lor descendenți.

În realitate, Barbarii nu au fost autorii ființei noastre spirituale. Ei și-au făcut simțită trecerea prin prezența lor în momentul morții Societății Elenice, dar ei nu pot nici măcar să pretindă faptul de a-i fi dat lovitura de moarte. În momentul în care au apărut pe scenă, Societatea Elenică era pe moarte datorită unor răni autoprovocate în vremea zbu-ciumată de secole. Ei au fost mai curînd vulturii care s-au hrănit cu leșul sau cu larvele care se tirau pe stirv. Vîrsta eroică era epilogul istoriei Elenice, nu preludiul istoriei societății noastre.

Astfel, trei factori marchează tranziția de la vechea societate la nouă societate : un stat universal ca stadiu final al societății vechi ; o biserică dezvoltată în vechea societate

¹³ În sensul de structură politică, incluzînd stilul de conducere (n. tr.).

¹⁴ În text „Barbarians intrusion“.

și la rîndul ei dezvoltînd-o pe cea nouă ; și intervenția haotică a unei perioade barbare. Dintre acești factori cel de-al doilea este cel mai puternic, iar al treilea cel mai slab semnificativ.

Poate fi notat încă un simptom al relației „parenitale-și-filiile“ dintre Societatea Elenică și cea Apuseană, înainte de a încerca să descoperim alte societăți înrudite și anume deplasarea leagănului sau a locului de origine ¹⁵ al noii societăți în raport cu locul de origine al predecesoarei ei. Am găsit că frontiera vechi a societății a devenit, în situația pe care tocmai am examinat-o, centrul celei noi ; și trebuie să fim pregătiți pentru deplasări similare în alte cazuri.

Societatea Creștină Ortodoxă. Un studiu al originilor acestei societăți nu se va adăuga listei noastre de membri ai speciei, pentru că apare clar că ea este progenitura geamănă, cu Societatea noastră Apuseană, a Societății Elenice, deplasarea geografică fiind către nord-est și nu către nord-vest. Avîndu-și leagănul sau locul de origine în Anatolia Bizantină, fiind multe secole împiedicată de expansiunea rivală a Societății Islamice, și-a asigurat în ultimă instanță o vastă expansiune înspre nord și est prin Rusia și Siberia, flancînd Lumea Islamică și extinzîndu-se către Extremul Orient. Diferențierea Creștinătății Occidentale și a celei Ortodoxe în două societăți distincte poate fi explicată prin schisma care a separat Biserica Catolică în două corpuri, Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă. Pentru a se produce schisma, a fost nevoie de mai mult de trei secole, începînd cu controversa iconoclastă a secolului al optulea și încheindu-se cu ruptura finală legată de o controversă teologică în anul 1054. Între timp bisericile, aparținînd unor societăți aflate într-o rapidă distanțare una de alta, au dobîndit caractere politice puternic contrastante. Biserica Catolică în Apus a fost centralizată sub independența autoritate a Papalității medievale, în timp ce Biserica Ortodoxă a devenit un departament docil al statului Bizantin.

Societățile Iraniană, Arabă și Societatea Siriană. Următorea societate existentă pe care trebuie s-o examinăm este Islamul ; și cînd scrutăm orizontul Societății Islamice discernem acolo un stat universal, o biserică universală și un Völkerwanderung care nu sînt identice cu cele aparținînd orizon-

¹⁵ „Original horne“ — în text.

tului comun al Creștinătății Occidentale și Ortodoxe, dar sînt fără îndoială analoage cu ele. Statul universal Islamic este „Califatul Abasid al Bagdadului“. Biserica universală este, bineînțeles, Islamul însuși. Völkerwanderung-ul care a afectat domeniul Califatului în declin a fost început de nomazii Turci și Mongoli ai Stepei Eurasiatice, nomazii Berberi ai Africii de Nord și nomazii Arabi ai Peninsulei Arabice. Interregnum-ul ocupat de acest Völkerwanderung acoperă aproximativ cele trei secole dintre 975 și 1275, și ultima dată poate fi considerată începutul Societății Islamice așa cum o găsim noi astăzi.

Pînă aici totul este clar, dar continuarea cercetării ne pune în fața unor complicații. Prima este aceea că predecesorul Societății Islamice (neidentificat încă) se dovedește a fi părintele nu a unei singure progenituri, ci a unor gemeni, sub acest aspect asemănîndu-se cu rolul parental al Societății Elenice. Drumul perechilor de gemeni a fost oricum, cu totul diferit; pentru că, în timp ce Occidentul și Societatea Ortodoxă au supraviețuit mai mult de o mie de ani una alături de cealaltă, una din progeniturile societății părinte pe care căutăm s-o identificăm a înghițit-o și a încorporat-o pe cealaltă. Vom numi aceste societăți Islamice gemene — Societatea Iraniană și cea Arabă.

Diferențierea dintre progeniturile societății neidentificate nu a fost, asemenea schismei dintre progeniturile Societății Elenice, o chestiune de religie; pentru că, deși Islamul s-a bifurcat în sectele Suniților și Șiiților la fel cum Biserica Creștină s-a bifurcat în Biserica Catolică și cea Ortodoxă, această schismă în Islam n-a coincis niciodată cu diviziunea dintre Societățile Islamic-Iraniană și Islamic-Arabă — deși schisma a dezbinat oarecum Societatea Iranian-Islamică cînd secta Șiiților a devenit predominantă în Persia în primul sfert al secolului al șaisprezecelea al erei noastre. Prin aceasta Șiismul s-a stabilit în centrul Societății Islamic-Iraniene (care se întinde de la est la vest din Afganistan pînă în Anatolia) lăsînd Sunnismul să predomină în cele două extremități ale Lumii Iraniene ca de altfel și în țările Arabe din sud și vest.

Cînd comparăm perechea de Societăți Islamice cu perechea noastră de Societăți Creștine, vedem că Societatea Islamică, care s-a încheșnat în ceea ce numim zona Persano-Turcă sau Iraniană, are anumite asemănări cu Societatea noastră Apu-

seană, în timp ce alte societăți, care s-au închegat în ceea ce numim zona Arabă, au anumite asemănări cu Creștinătatea Ortodoxă. De exemplu, fantoma Califatului de la Bagdad, care a fost evocată de Mameluci la Cairo în al treisprezecelea secol al erei noastre, ne aduce aminte de fantoma Imperiului Roman care a fost evocată de Leo Sirianul la Constantinopol în al optulea secol. Edificiul politic al Mamelucilor ca și cel al lui Leo, au fost relativ modeste, eficace și durabile prin contrast cu Imperiul lui Timur din vecinătatea zonei Iraniene — o formă vastă, vagă, efemeră, care a apărut și a dispărut asemenea Imperiului Carolingian din Occident. Din nou limbajul clasic care era vehiculul culturii în zona Arabă era chiar Araba, care fusese limba culturii în califatul Abasid al Bagdadului. În zona Iraniană noua cultură a găsit un nou vehicul pentru ea însăși în limba Persană — o limbă care fusese cultivată prin altoirea ei pe limba Arabă așa cum Latina fusese cultivată prin altoirea ei pe Greacă. În sfârșit, cucerirea și absorbirea Societății Islamice a zonei Arabe de către Societatea Islamică a zonei Iraniene, care s-a petrecut în secolul al șaisprezecelea, și-a avut corespondentul în agresiunea Creștinătății Catolice asupra Creștinătății Ortodoxe din timpul Cruciadelor. Când această agresiune a culminat în anul 1204 e.n. cu diversiunea Cruciadei a IV-a împotriva Constantinopolului, părea pe atunci ca și cum Creștinătatea Ortodoxă ar fi cucerită și absorbită pentru totdeauna de către societatea ei soră — o soartă care a lovit Societatea Arabă cu vreo trei secole mai târziu, atunci când puterea Mamelucilor a fost răsturnată și Califatul Abasid de Cairo a fost desființat de către Padișahul Otoman Selim I în anul 1517 e.n.

Acum trebuie să abordăm problema acelei societăți neidentificată în cadrul căreia Califatul Abasid de Bagdad a marcat Stadiul final, societate analoagă celei reprezentate de Imperiul Roman în Societatea Elenică. Dacă ne întoarcem în timp pe firul istoriei pornind de la Califatul Abasid — găsim noi oare fenomene analoage acelei perioade zbuciumate pe care am constatat-o a fi stadiul penultim al Societății Elenice?

Răspunsul este negativ. Înainte de Califatul Abasid de Bagdad găsim Califatul Omeiad de Damasc și înainte de el o mie de ani de prezență intrusă nedorită a Grecilor, începînd cu cariera lui Alexandru Macedon în ultima jumătate a celui

de-al patrulea secol î.e.n. urmată de monarhia Greacă Seleucidă în Siria, campaniile lui Pompei și cucerirea Romană și terminînd cu revanșa Orientală a războinicilor Islamului timpuriu din cel de-al șaptelea secol după Cristos. Cuceririle cataclismice ale Arabilor Mușulmani primitivi par să corespundă antistrofic, în ritmul istoriei, cuceririlor cataclismice ale lui Alexandru. Ca și acestea, ele au schimbat fața lumii în șase ani, dar în loc să o facă de nerecunoscut, *more Macedonico*, ei au schimbat-o dîndu-i o formă ușor de recunoscut față de ceea ce fusese înainte. În timp ce cucerirea Macedoneană, prin destrămarea Imperiului Achemenian (i.e. Imperiul Persan al lui Cyrus și al succesorilor săi), a pregătit terenul pentru apariția Elenismului, cucerirea Arabă a deschis drumul Omeiazilor și după ei Abasizilor, pentru a reconstitui un stat universal care era echivalentul Imperiului Achemenian. Dacă am suprapune hărțile celor două imperii am fi izbiți de exactitatea cu care contururile corespund; și am găsi că această corespondență nu e pur și simplu geografică, ci se extinde la metode de administrare și chiar la fenomene mai intime de viață socială și spirituală. Putem exprima funcția istorică a Califatului Abasid prin descrierea lui ca fiind o reintegrare și reluare a Imperiului Achemenian — o reintegrare a unei structuri politice care fusese destrămată prin impactul unei forțe externe și reluarea unei faze a vieții sociale care fusese întreruptă de o pătrundere străină. Califatul Abasid poate fi privit ca o reluare a unui stat universal care a fost ultima fază de existență a societății noastre încă neidentificate, pe care o căutăm presupunînd a fi existat cu o mie de ani în urmă.

Acum trebuie să cercetăm antecedentele imediate ale Imperiului Achemenian în căutarea fenomenului pe care nu am reușit să-l găsim în antecedentele Califatului Abasid: anume o perioadă zbuciumată asemănătoare celei care în istoria Greciei a precedat imediat ridicarea Imperiului Roman.

Asemănarea totală între geneza Imperiului Achemenian și geneza Imperiului Roman nu poate fi contestată. Diferența majoră de detalii este că statul universal Elen s-a născut chiar din statul care fusese agentul principal de distrugere în perioada zbuciumată precedentă, pe cînd în cadrul genezei Imperiului Achemenian rolurile destructive și constructive care s-au succedat au fost jucate de state diferite. Rolul distructiv a fost

jucat de Asiria ; dar chiar atunci cînd Asiria era pe punctul de a-și termina opera prin instaurarea unui stat universal în societatea pentru care ea era un flagel, ea s-a autodistrus, prin excesul propriului său militarism. Tocmai înainte de marea final protagonista a fost în mod dramatic distrusă (610 î.e.n.) și rolul său a fost în mod neașteptat asumat de un actor care acum jucase un rol minor. Achenienzii au cules de unde Asirienii semănaseră ; totuși această substituție a unui actor cu colăbalt nu a schimbat caracterul dramei.

Studiind astfel amănunțit perioada noastră zbuciumată putem acum în sfîrșit identifica societatea pe care o căutăm. În mod negativ putem constata că ea nu era identică cu aceea de care aparțineau Asirienii. Asirienii, ca și Macedonenii într-o perioadă mai tîrzie a acestei lungi istorii tulburi, și-au jucat rolul ca intruși care au venit și au plecat. În societatea noastră neidentificată cînd a fost unită sub Imperiul Achenienian putem identifica în înlocuirea treptată a limbii Akkadiene și a scrierii cuneiforme de către limba și Alfabetul Aramaic, procesul de eliminare pașnică a elementelor de cultură introduse de Asiria.

Asirienii înșiși, în ultimele lor zile, au folosit Alfabetul Aramaic pentru scrierea pe pergament ca o anexă la scrierea lor cuneiformă tradițională pe care ei au imprimat-o pe tăblițe de lut sau pe piatră. Cînd au folosit Alfabetul Aramaic se poate presupune că au folosit limba Aramaică. În orice caz, după distrugerea statului Asirian și a noului Imperiu Babilonian de scurtă durată (i.e. Imperiul lui Nabucodonosor) care i-a urmat, Alfabetul și limba Aramaică au cîștigat teren tot timpul pînă cînd, în ultimul secol dinaintea erei noastre, limba Akkadiană și scrierea cuneiformă s-au perimat în patria lor, Mesopotamia.

O schimbare corespunzătoare poate fi identificată în istoria limbii Iraniene, care a ieșit brusc din obscuritate ca fiind limba „Mezilor și Perșilor“, popoarele stăpînitoare ale Imperiului Achenienian. Confrunțate cu problema de a lăsa moștenire o limbă scrisă (Iraniana sau vechea Persană) deoarece nu aveau scriere proprie, Perșii au adoptat scrierea cuneiformă pentru inscripțiile pe piatră și Aramaica pentru scrierea pe pergament, dar tocmai scrierea Aramaică a supraviețuit ca vehicol pentru limba Persană.

De fapt, două elemente de cultură, unul din Siria și unul din Iran, s-au afirmat simultan și au intrat într-o legătură mai strînsă unul cu celălalt în același timp. Începînd cu ultima parte a perioadei zbuciumate care a precedat întemeierea Imperiului Achemenian, cînd Aramenii cucerii urmau să captiveze pe cuceritorii lor Asirieni, procesul era continuu. Dacă dorim să-l judecăm într-un stadiu timpuriu, putem să privim în oglinda religiei și putem observa cum aceeași perioadă zbuciumată a adus suflul aceleiași inspirații la Zarathustra, Profetul Iranului și la Profetii contemporani ai lui Israel și Judah. În general elementul Sirian și Aramean, mai curînd decît cel Iranian, poate fi considerat ca influența cea mai profundă, și dacă privim în urma acestei perioade zbuciumate, elementul Iranian se estompează și avem imaginea unei societăți în Siria, cu generația Regelui Solomon și contemporanul său Regele Hiram, care tocmai descoperea Oceanul Atlantic și Indian și care deja descoperise Alfabetul. Aici, în sfîrșit, am identificat societatea la care erau afiliate cele două societăți Islamice (ulterior unite într-una), și o vom numi Societatea Siriacă.

În lumina acestei identificări să privim din nou Islamul, biserica universală prin care Societatea noastră Siriacă a ajuns în sfîrșit să fie înrudită cu societățile Iraniană și Arabă. Acum putem observa o interesantă diferență între dezvoltarea Islamului și cea a Creștinătății. Noi am observat că germenele puterii creatoare în Creștinism nu a fost de origine greacă, ci străină (de fapt de origine Siriacă, așa cum o putem identifica acum). Prin contrast putem observa că germenele creator al Islamului nu era străin de, ci indigen cu Societatea Siriacă : Pîndatorul Mohamed s-a inspirat în primul rînd din Iudaism, o religie pur Siriacă și în al doilea rînd din Nestorianism, o formă a Creștinismului în care elementul Siriac și-a recîștigat preponderența asupra celui Elen. Desigur că o mare instituție cum e o biserică universală nu este niciodată „pură“ provenind dintr-o unică societate. În Creștinism sîntem conștienți de elemente Elene, provenite din religiile misterioase Elene și din filosofia Greacă. În mod similar, dar într-o mult mai mică măsură, putem detecta influențe Elene în Islam. În general vorbind, Creștinismul este o biserică universală avînd originea într-un germene care era străin societății în care își juca rolul,

în timp ce Islamul își avea originea într-un germen care era indigen.

În sfârșit, putem măsura gradele respective de deplasare ale vetrelor originare ale societăților afiliate Iraniană și Arabă, de vatra originară a Societății Siriace înrudite. Linia de bază a Societății Iraniano-Islamice, din Anatolia pînă în India, arată o mare deplasare. Pe de altă parte, patria Societății Arabo-Islamice din Siria și Egipt acoperă întreaga zonă a Societății Siriace, și deplasarea este relativ mică.

Societatea Indică. Următoarea societate existentă ¹⁶ pe care trebuie s-a examinăm este cea Hindusă, și aici din nou deslușim la origine dovezile noastre tip ale existenței unei societăți mai timpurii dincolo de orizont. Statul universal în acest caz este Imperiul lui Gupta (circa 375—475 era noastră). Biserica universală este Hinduismul (religia hindusă — n.n.), care a ajuns la supremație în India în Epoca lui Gupta, eliminînd și înlocuind Budismul, după ce Budismul dominase aproximativ șapte secole în subcontinentul ce reprezenta leagănul comun al celor două religii. Völkerwanderung — mișcarea care a cuprins Imperiul Gupta la căderea sa, a început cu Hunii Stepei Eurasiatice care asaltau Imperiul Roman în același timp. Interregnum-ul ocupat în activitățile lor și cu existențele statelor succesoare ale Imperiului Gupta se întinde aproximativ între anii 475—775 e.n. După aceea a început să apară acea Societate Hindusă care mai există încă. Sankara, părintele filosofiei Hinduse, a prosperat în jurul anului 800 e.n.

Cînd ne întoarcem mai mult în timp în căutarea societății mai vechi la care Societatea Hindusă este afiliată, constatăm la o scară mai mică, același fenomen care a complicat căutarea Societății Siriace, anume o pătrundere Elenă ¹⁷. În India această pătrundere Elenă nu a început odată cu campania lui Alexandru, care, în ceea ce privește influența asupra culturii Indiene nu a avut consecințe de durată. Adevărata pătrundere Elenă în India începe cu invazia lui Demetrius, regele Grec din Bactria, aproximativ între anii 183—182 î.e.n. și se sfîrșește cu distrugerea ultimilor dintre intrușii parțial Grecizați în anul 390 e.n., dată care poate fi considerată drept

¹⁶ În text „living society“.

¹⁷ În text „a Hellenic intrusion“.

momentul constituirii Imperiului Gupta. Urmind liniile care le-au pus pe urmele Societății Siriace, trebuie să aruncăm o privire asupra Indiei, așa cum am aruncat o privire asupra Asiei de Sud-Vest pentru a găsi un stat universal pre-Elen, a cărui reluare post-Elenă poate fi considerat Imperiul lui Gupta, și-l găsim (acest stat universal — n. tr.) a fi Imperiul Maurya, întemeiat de Chandragupta în anul 323 î.e.n., devenit ilustru prin domnia Împăratului Ashoka din secolul următor și desființat de către uzurpatorul Pushyamitra în anul 185 î.e.n. Înaintea acestui imperiu găsim o perioadă zbuciumată, plină de războaie distrugătoare între statele locale, corespunzătoare timpului în care a trăit Siddhartha Gautama Buddha. Viața lui Gautama, atitudinea sa față de viață sînt cele mai bune dovezi că societatea al cărui membru era el era pe calea cea rea în timpul său; și aceste mărturii sînt confirmate de viața și concepția contemporanului său Mahavira, fondatorul Jainismului și de viețile altora din aceeași generație din India care s-au retras din Această Lume și au căutat să găsească drumul spre o altă prin ascetism. Și mai departe în trecut, în spatele acestei perioade zbuciumate, putem distinge o perioadă de prosperitate care și-a lăsat urmele scrise în Vede. Și astfel noi am identificat societatea înrudită cu Societatea Hindusă; să o numim Indică. Vatra originală a Societății Indice se întindea în văile Indusului și Gangelui Superior, de unde s-a întins pe întreg sub-continentul. Poziția sa geografică este așadar virtual identică cu cea a succesoarei sale.

Societatea Sinică. Rămîne să explorăm originea singurei societăți vii rămase, care își are leagănul în Orientul Îndepărtat. Aici statul universal este imperiul, constituit în anul 221 î.e.n. de către dinastiile succesive Ts'in și Han. Biserica universală este Mahayana, varianta budismului care și-a croit drum în Imperiul Han și astfel a devenit crisalida actualei Societăți a Orientului Îndepărtat. Völkerwanderung-ul de după decăderea statului universal a pornit de la nomazii Stepei Eurasiatice care au invadat teritoriul Imperiului Han în jurul anului 300 e.n., deși Imperiul Han însuși a făcut de fapt loc unui interregnum cu mai mult de o sută de ani mai devreme. Dacă ne îndreptăm privirea spre antecedentii Imperiului Han găsim o perioadă zbuciumată clar marcată, cunoscută în isto-

ria Chinei sub numele de *chan kwo*, „(perioada) statelor rivale“, și care cuprinde cele două secole și jumătate care urmează morții lui Confucius din anul 479 î.e.n. Cele două semne ale acestei epoci, politica sinucigașă și vitalitatea intelectuală direcționată spre filosofia vieții practice, reamintesc de perioada istoriei Elene dintre timpul lui Zenon, fondatorul Stoicismului și bătălia de la Actium care a încheiat perioada zbuciumată Elenă. Mai mult în acest caz decât în celălalt, aceste ultime secole ale perioadei zbuciumate au fost doar punctul culminant al unei dezorganizări care începuse cu câteva timp înainte. Flacăra militarismului care se stinsese în epoca post-Confuciană era deja aprinsă înaintea luării de către Confucius a poziției în raport cu problemele umane. Înțelepciunea lumească a aceluși filosof și detașarea de cele pămîntești a contemporanului său Lao-tse, sînt dovezi că amîndoi au înțeles că în istoria societății lor epoca de prosperitate era deja în urmă. Ce nume să dăm societății la al cărei trecut Confucius privea cu venerație, iar Lao-tse îi întorcea spatele precum Creștinul care părăsește Orașul Pierzaniei? Ar fi probabil convenabil să o numim Societate Sinică.

Mahayana — biserica prin care această Societate Sinică a ajuns să fie înrudită cu Societatea Orientului Îndepărtat de azi se aseamănă cu Biserica Creștină și diferă de Islam și de Hinduism prin aceea că germenii de viață din care își trăgea originea nu era indigen în societatea în care și-a jucat rolul, ci era derivat din alte țări. Mahāyāna se pare că a luat naștere pe teritoriile indice care erau supuse regilor greci din Bactria și succesorilor lor semieleni, Kushan-ii, și neîndoielnic a prins rădăcini în provinciile Kushane din Bazinul Tarim, unde Kushanii erau succesorii dinastiei anterioare Han Posterioară. Pe această cale Mahāyāna a intrat în Lumea Sinică și a fost apoi adaptată de către proletariatul Sinic la propriile sale nevoi.

Vatra originară a Societății Sinice a fost bazinul Fluviului Galben, de unde s-a extins spre bazinul lui Yangtse. Ambele bazine au fost incluse în vatra originară a Societății Orientului Îndepărtat, care s-a extins spre sud-vest, de-a lungul coastei Chineze, și de asemenea înspre nord-est, în Coreea și Japonia.

„Fosilele“ (vezi pag. 14—15). Informațiile pînă acum obținute prin investigarea afiliațiilor (înrudirilor — n. tr.)¹⁸ dintre societățile vii ne vor permite să selectăm „fosilele“ și să le asociem societăților moarte de care, la origine, ele aparțineau. Evreii și Parsii sînt fosile ale Societății Siriace, așa cum era înainte de pătrundere Elenă în Lumea Siriacă. Creștinii Monofiziți și Nestorieni sînt relieve ale reacției Societății Siriace împotriva pătrunderii Elene, proteste succesive și alternative împotriva Elenizării a ceea ce fusese la origine o religie Siriacă. Jainiștii din India și Budiștii Hinayanieni din Ceylon, Birmania, Siam și Cambodgea sînt fosile ale Societății Indice ale perioadei Imperiului Mauryan, înainte de pătrunderea elenă din Lumea Indică. Budiștii Mahayanian-Lamaiști din Tibet și Mongolia corespund Nestorienilor. Ei reprezintă o reacție fără succes împotriva metamorfozei Budismului Mahayanian de la forma sa originară Indică la forma de mai târziu — modelată de influențe Elene și Siriace — formă în care a fost în cele din urmă adoptat de către Societatea Sinică.

Nici una dintre aceste fosile nu ne dă un fir călăuzitor, o cheie pentru a face adăugiri la lista noastră de societăți. însă resursele noastre nu sînt epuizate. Putem să ne întoarcem mai mult în trecut și să găsim părinți pentru unele din societățile pe care le-am identificat ca fiind ele însele părinți ai unor specimene în viață.

Societatea Minoică. Înainte de Societatea Elenă anumite semne ale pre-existenței unei societăți mai timpurii ies în evidență destul de clar. Statul universal este imperiul maritim, menținut prin stăpînirea Mării Egee de către o bază din Creta, ceea ce a lăsat un nume în tradiția Greacă, talasocrația (puterea maritimă) lui Minos, și o urmă pe fața pămîntului în straturile superioare ale palatelor recent descoperite la Cnossos și Phaestum. Völkerwanderung-ul care a avut loc după acest stat universal poate fi observat, mult transmutat prin alchimia poeziei tradiționale, în cele mai vechi monumente ale literaturii Elene, Iliada și Odissea și de asemenea putem avea o imagine asupra ei, ceea ce fără îndoială ne arată ceva mai mult ca și faptele istorice, în scrierile oficiale contemporane ale dinastiilor a optsprezecea, a nouăsprezecea și a douăzecea din Egipt.

¹⁸ În text „affiliations“.

Această Völkerwanderung se pare că a început cu o năvălire a barbarilor Aheeni și cei asemenea lor din hinterland-ul european al Egeei, care luind-o pe calea mării au desființat tala-socrația Cretană în propriul său spațiu. Mărturia arheologică a intervenției lor este distrugerea palatelor Cretane de la sfârșitul epocii pe care arheologii o numesc „Minoicul Tîrziu II“. Mișcarea a culminat cu un fel de avalanșă umană cu care popoarele Egeene învingătoare și învinse de asemenea, au copleșit Imperiul lui Khatti (Hititi) din Anatolia și au luat cu asalt, dar nu au reușit să distrugă „Noul Imperiu“ al Egiptului. Savanții datează distrugerea Chossosului în jurul anului 1400 î.e.n. iar documentele Egiptene ne permit să plasăm „avalanșă umană“ între anii 1230 și 1190 î.e.n. Astfel putem considera perioada 1425—1125 î.e.n. ca fiind cea în care se cuprinde acest interregnum.

Cînd încercăm să urmărim istoria acestei societăți mai vechi sîntem handicapați de incapacitatea noastră de a descifra scrierea Cretană, dar dovezile arheologice sugerează că o civilizație materială dezvoltată în Creta a fost dintr-o dată transmisă peste Egeea în Argolida în secolul al șaptesprezecelea î.e.n. și de acolo s-a răspîndit treptat în alte teritorii ale Greciei Continentale în timpul următoarelor două secole. Există, de asemenea, dovezi ale existenței civilizației Cretane care se întinde în trecut pînă în Epoca Neolitică. Putem numi această societate Minoică.

Dar sîntem noi îndreptățiți să tratăm societățile Minoică și Elenă ca fiind înrudite una cu alta în același fel ca și cea Elenă și Occidentală sau celelalte societăți înrudite și afiliate pe care noi le-am identificat? În aceste alte cazuri legătura socială între două societăți a fost o biserică universală, care a fost creată de către proletariatul intern al vechii societăți și a servit ulterior drept leagăn înlăuntrul căruia noua societate s-a conturat. Dar nu e nimic Minoic în expresia principală a Pan-Elenismului, anume în panteonul Olimpian. Acest panteon și-a primit forma sa clasică în epopeile Homerice, și aici noi vedem zei făcuți după imaginea barbarilor care au descins în Lumea Minoică în urma Völkerwanderung-ului care a distrus-o. Zeus este un comandant militar ahean care stăpînește Olimpul ca uzurpator care a înlocuit pe predecesorul său Cro-

nos cu forța și a împărțit prăzile ¹⁹ Universului dînd apele și pămîntul fraților săi Poseidon și Hades, păstrînd cerul pentru el însuși. Acest panteon este ahean și post-Minoic în totalitate. Nu putem vedea nici măcar o reflecție a religiei Minoice în zeitățile depozitate, deoarece Cronos și Titanii fac parte din aceeași ordine de existență ca și Zeus și clica sa. Aceasta ne reamintește de religia care fusese abandonată de majoritatea barbarilor Teutoni înainte de începerea incursiunilor lor în Imperiul Roman : o religie care a fost reținută și perfecționată de către semenii lor în Scandinavia pentru a fi abandonată de către aceștia la rîndul lor în cursul propriei lor Völkerwanderung cu cinci sau șase secole mai tîrziu. Dacă ceva de genul unei biserici universale a existat în Societatea Minoică, în perioada cînd avalanșa barbară s-a prăbușit asupra ei, trebuie să fi fost ceva tot așa de diferit de adorarea Olimpienilor cum era Creștinismul diferit de adorarea lui Odin și Thor.

A existat oare așa ceva ? Există slabe indicii că a existat în gîndirea celei mai mari autorități în această problemă :

„În măsura în care a fost posibil să citim mărturiile vechiului cult Cretan se pare că distingem nu numai o preponderență esență spirituală dar ceva la adoratorii săi asemănător cu credința care i-a condus în timpul ultimelor două milenii pe adepții unor religii Orientale succesive, Iraniană, creștină și Islamică. Implică un spirit dogmatic pentru adorator, foarte depărtat de punctul de vedere Elen... Comparîndu-l în mare cu religia Grecilor Antici, poate fi spus că avea mai mult o esență spirituală. Sub alt aspect, el avea o mai mare semnificație personală. În «Inelul lui Nestor», unde simbolurile renașterii se văd deasupra capului ei în formă de crisalidă și fluture, ea /Zeita/ are în mod evident puterea de a da viață dincolo de mormînt adoratorilor săi... Ea ocrotea copiii ei chiar și dincolo de mormînt... Religia greacă avea Misterele ei, dar Zeii Greci de ambele sexe, mai mult sau mai puțin asemănători, sub nici o formă nu erau într-o astfel de legătură personală apropiată ca cea indicată de mărturiile cultului Minoic. Dezbinarea lor, marcată de conflicte de castă era tot așa de evidentă ca și atributele și multiplicitatea ei de forme. În contrast cu aceasta, în toată Lumea Minoică, ceea ce pare a

¹⁹ În text „spoils“.

fi aceeași zeiță supremă reapare constant... Concluzia generală este că ne aflăm în prezența unui cult în linii mari monoteist, în care forma feminină a zeității deținea locul suprem”²⁰.

Există de asemenea unele mărturii asupra acestei chestiuni în tradiția Elenă. Grecii au păstrat legenda unui „Zeus” în Creta care într-adevăr nu poate fi aceeași zeiță ca și Zeus din Olimp. Acest Zeus Cretan nu este conducătorul unei clii de războinici care apare pe scenă în depline forțe și bine înarmată ca să cucerească regatul prin forță. El apare ca un copil nou-născut. Poate că el est identic cu copilul reprezentat în arta Minoică, fiind ridicat spre adorare de către Mama Divină. Și nu numai se naște — el moare ! Au fost nașterea și moartea sa reproduse în nașterea și moartea lui Dionysos, zeița Tracă cu care a fost identificat Zeul Misterelor Eleusine ? Au fost oare Misterele din Grecia Clasică, ca și vrăjitoria în Europa Modernă, o rămășiță din religia unei societăți distruse ?

Dacă Creștinismul a căzut sub Vikingi — ajungînd sub dominația lor și nereușind să-i convertească la credința sa — ne putem imagina ca Liturghia să fie celebrată în taină timp de secole în lumea interlopă a unei noi societăți în care religia dominantă era adorarea lui Aesir. Ne putem imagina această nouă societate ajunsă la deplina maturitate, ca nereușind să găsească satisfacție în religia barbarilor Scandinvii și căutînd pîinea vieții spirituale în solul pe care noua societate a ajuns să se bazeze. Într-o astfel de foamă spirituală, relieva unei religii mai vechi, în loc să fie strivită așa cum Societatea noastră Occidentală a înlăturat vrăjitoria cînd ea a atras atenția Bisericii, ar fi putut fi redescoperită ca o comoară ascunsă și vreun geniu religios ar fi putut să satisfacă cerințele epocii sale printr-un amestec exotic a ritului Creștin apus²¹ cu orgii barbare de mai tîrziu provenite de la Finici sau Maghiari.

Pe această analogie noi am putea reconstrui adevărata istorie religioasă a Lumii Elene : renașterea străvechilor și tradiționalelor Mistere din Eleusis și invenția Orfismului — „o religie speculativă creată de un geniu religios”, după părerea lui

²⁰ Evans Sir Arthur : *The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries*, p. 37—41.

²¹ Submerged, in text.

Nilsson — dintr-un amestec sincretic între orgiile Tracului Dionysos și misterele Minoice ale nașterii și morții lui Zeus Cretanul. Fără îndoială, atît Misterele Eleusine cît și Biserica Orfică au asigurat Societatea Elenă din Epoca clasică cu o hrană spirituală de care avea nevoie dar pe care nu o putea găsi în adorarea Olimprienilor, un spirit din lumea cealaltă așa cum ar trebui să găsim într-o perioadă zbucoimată, un spirit pe care îl recunoaștem ca fiind caracteristic bisericilor universale create de proletariatele interne în declinul lor.

Pe baza acestor analogii nu este pe deplin fantezist să deslușim în Mistere și în Orfism fantoma unei biserici universale Minoice. Chiar dacă aceste speculații au ajuns la adevăr (și acest lucru este problematizat într-un alt pasaj al acestei cărți în care sînt cercetate originile Orfismului), aceasta cu greu ne ar îndreptăți în a asigura Societatea Elenă ca fiind într-adevăr afiliată predecesoarei ei. Pentru că, de ce ar trebui ca această biserică să se ridice din cenușă dacă nu ar fi fost ucisă? Și cine să fi fost asasinii ei dacă nu barbarii care au năpădit Lumea Minoică? Considerînd panteonul acestor aheenii ucigași „prădători de orașe” ca fiind al său propriu, Societatea Elenă n-a proclamat părinții săi prin adopțiune. Nu putea să se afilieze Societății Minoice fără a-și asuma vinovăția ucigașă a aheenilor și să se proclame ca paricid.

Dacă ne întoarcem acum spre originea Societății Sîriace vom găsi ceea ce am găsit la originea celei Elene : un stat universal și un *Völkerwanderung* care se dovedesc a fi aceleași cu cele care apar în ultimele capitole ale istoriei Minoice. Convulsia finală a *Völkermandering*-ului post-Minoic a fost o avalanșă umană de pribegi dezrădăcinați în căutarea de noi cămine, mînați de-a valma de impulsul ultimului val de barbari din Nord, așa-zisii Dorienei. Respinși din Egipt, unii dintre acești refugiați s-au așezat pe coasta de nord-est a Imperiului Egiptean și ne sînt cunoscuți ca Filistinii din Vechiul Testament. Aici refugiații Filistini din Lumea Minoică au înființat nomazii Evrei carei se îndreptaseră spre domeniile dependente Sîriene ale Egiptului din țara nimănui a Arabiei²². Mai departe, spre nord, lanțul muntos al Libanului a pus pie-

²² No-man's land of Arabia.

dică infiltrării simultane de nomazi Arameeni și a oferit adăpost Fenicienilor de pe coastă care reușiseră să supraviețuiască impactului cu Filistenii. Din aceste elemente o nouă societate, cea Siriacă, a apărut pe măsură ce convulsia a slăbit.

În măsura în care Societatea Siriacă era înrudită cu oricare alt membru mai vechi al speciei, ea era înrudită cu cea Minoică și aceasta în aceeași măsură în care cea Elenă era înrudită cu cea Minoică — nici una mai mult sau mai puțin. O moștenire a Societății Siriace de la cea Minoică ar fi putut să fie Alfabetul (dar acest lucru nu e sigur); alta ar fi putut să fie gustul pentru călătoriile lungi pe mare.

La prima vedere este surprinzător ca Societatea Siriacă să fi descins din cea Minoică. Mai degrabă ne-am fi așteptat să descoperim că statul universal aflat la originea Societății Siriace a fost „Noul Imperiu“ al Egiptului și că monoteismul Evreilor era o reînviere a monoteismului lui Echnaton, dar probele sînt împotriva acestui fapt. Nu există nici mărturii care să sugereze afiliția Societății Siriace cu oricare dintre societățile reprezentate respectiv de Imperiul lui Khatti (Hittiții) din Anatolia și de dinastia Sumeriană din Ur și succesoarea sa dinastia Amorită a Babilonului, societății pe care le examinăm în continuare.

Societatea Sumerică. Cînd ne întoarcem la originea Societății Indice, primul lucru care ne uimește este că religia Vedelor, ca și adorarea Olimprienilor aduce mărturii că ar fi apărut printre barbari în cursul unui Völkerwanderung și nu poartă nici unul din semnele distinctive ale unei religii care a fost creată în timpul unei perioade zbuciumate de către proletariatul intern al unei societăți în declin.

În acest caz barbarii erau Arienii care apar în India Nord-Vestică în zorii istoriei Indice, tot așa cum în zorii istoriei Elene Acheenii apar în Egee. Pe analogia relației pe care am găsit-o între Societatea Elenă și cea Minoică, ar trebui să ne așteptăm să descoperim la originea societății Indice vreun stat universal cu o țară a nimănui dincolo de frontierele sale, în care strămoșii Arienilor trăiau ca proletariat extern pînă cînd prăbușirea statului universal le-a permis să pătrundă. Poate fi acel stat universal identificat și aceea țară a nimănui localizată? Poate că putem obține răspunsuri la

aceste întrebări punînd pentru început alte două : De unde şi-au croit Arienii drum spre India ? Şi au ajuns vreunii dintre ei, pornind din acelaşi centru, la o destinaţie diferită ?

Arienii vorbeau o limbă indo-europeană ; iar distribuţia istorică a acestui grup de limbi — un grup în Europa iar celălalt în India şi Iran — arată că Arienii trebuie să fi intrat în India din Stepa Eurasiatică, pe căile urmate de mulţi succesori pînă la invadatorii turci, Mahmud din Ghaznah în secolul al unsprezecelea şi Babur, fondatorul Imperiului Mugal (Mogul) în secolul şaisprezece al erei noastre. Acum cînd studiem răspîndirea Turcilor găsim că unii dintre ei merg în direcţia sud-est spre India şi alţii în sud-vest spre Anatolia şi Siria. De pildă, erau contemporane cu Mahmud din Ghaznah invaziile Turcilor Saljuq care au provocat contra-atacul cruciadă al Societăţii noastre Occidentale. Documentele²³ Egiptului Antic aduc dovezi că în perioada cuprinsă între anii 2000—1500 î.e.n. Arienii, năvălind dinspre Stepa Eurasiatică din zona unde Turcii au erupt cu trei mii de ani mai tîrziu, au anticipat pe Turci în dispersarea lor ulterioară. În timp ce unii, din cîte ştim din surse Indiene, au intrat în India, alţii au năvălit în Iran, „Iraq“, Siria şi, în sfîrşit, în Egipt, unde ei au stabilit în secolul al şaptesprezecelea î.e.n. o domnie a şefilor militari²⁴ barbari cunoscută în istoria Egipteană sub numele de Hiksos.

Ce a determinat Völkerverwanderung-ul Arienilor ? Putem răspunde întrebînd : Ce a cauzat Völkerverwanderung-ul Turcilor ? Răspunsul la această întrebare ultimă este adus de documentele istorice : era prăbuşirea Califatului Abasid, iar Turcii s-au împrăştiat în ambele direcţii deoarece corpul muribund al Imperiului Abasid era o pradă atît în teritoriile sale natale cit şi în coloniile din Valea Indusului. Ne dă această explicaţie o cheie în înţelegerea dispersiei corespunzătoare a Arienilor ? Da : căci dacă privim harta politică a Asiei de Sud-Vest din anii 2000—1900 î.e.n., o găsim ocupată de un stat universal care, ca şi Califatul de Bagdad, era guvernat dintr-o capitală în Iran şi ale cărui teritorii s-au extins în aceleaşi direcţii din acelaşi centru.

²³ În text „the records“.

²⁴ În text „war-lords“.

Acest stat universal era Imperiul Sumerului și Akkadului constituit aproximativ în 2298 î.e.n. sub conducerea Sumerianului Ur-Engur din Ur și restaurat aproximativ în anul 1947 î.e.n. de către Amoritul Hammurabi. Destrămarea imperiului după moartea lui Hammurabi s-a continuat cu Völkerwanderung-ul Arian. Nu există probe directe că Imperiul Sumer și Akkad s-a extins spre India, dar posibilitatea acestui fapt este sugerată de săpăturile arheologice recente, din Valea Indus, care au dat la iveală o cultură (datînd, în cele două părți mai întîi explorate, de la *circa* 3250 la *circa* 2750 î.e.n.) foarte strîns înrudită cu cea a Sumerienilor din Iraq.

Putem identifica societatea în a cărei istorie Imperiul Sumer și Akkad a fost statul Universal? Examinînd antecedentele acestui imperiu găsim mărturii ale existenței unei perioade de restriște în care militaristul Ak-Kadian, Sargon din Agade, era o figură marcantă. Mai devreme găsim o perioadă de prosperitate și creație pe care recentele săpături din Ur le-au pus în lumină. Cît de mult s-a extins această perioadă în sau dincolo de mileniul patru î.e.n. nu știm. Societatea acum identificată poate fi numită Sumerică.

*Societățile Hittită și Babilonică*²⁵. Identificînd Societatea Sumerică putem merge mai departe să identificăm alte două, procedînd, de astă dată, nu de la ulterior către anterior, ci în ordine inversă.

Civilizația Sumerică s-a extins în partea estică a Peninsulei Anatolia, mai tîrziu numită Cappadocia.

Tăblițele de lut, imprimate cu documente administrative scrise în cuneiformă, descoperite de arheologi în Cappadocia, constituie o evidență a acestui fapt. Cînd, după moartea lui Hammurabi, statul summeric universal a căzut, provinciile sale Cappadociene au fost ocupate de barbari din Nord-vest, iar în anul 1750 î.e.n. conducătorul principalului Stat succesor în această zonă, Regele Mursil I al Khatti-ului, a atacat și jefuit el însuși Babylonul. Invadatorii s-au retras cu prada și alți barbari, Kassiții din Iran, au stabilit o dominație în Iraq, care a durat șase secole. Imperiul Khatti a devenit nucleul

²⁵ Am folosit acest termen în traducere deoarece autorul însuși utilizează „Babylonic” în loc de „Babylonian”.

Societății hittite despre care cunoașterea noastră fragmentară provine mai ales din datele înregistrate în Egipt (cu care hittiții s-au aflat constant în război după Thotmes III (1480—1450 î.e.n.). Distrugerea Imperiului Hittit de către același Völherwanderung care a nimicit și Imperiul Cretan a fost deja menționată. Hittiții păreau să primeze asupra sistemului Sumerian de divinație, dar ei aveau o religie proprie și, de asemenea, un mod de scriere prin grafie în care s-au putut înregistra cinci limbi uitate diferite.

O altă Societate, de asemenea înrudită cu cea Sumerică, aduse în lumină datorită datelor egiptene din sec. XV î.e.n., în zona Societății Sumerice : Babylonia, asupra căreia ascendența Kassită a persistat, în sec. XII î.e.n., Assiria și Elamul. Instituțiile acestei Societăți tirzii, apărute pe fundament summeric se prezintă atât de similar în anumite privințe cu cele ale Societății precedente însăși, încît este greu de stabilit dacă trebuie privite ca societăți distincte sau ca o epilog al celei Sumerice. Vom trece peste acest dubiu și o vom numi Societate Babylonică. În ultima sa fază, sec. VII î.e.n., această Societate a suportat dezastrul unui război de o sută de ani între Babylonia și puterea militară a assyrienilor. Societatea Babylonică a suportat destrucția Assyriei timp de șapte decenii și a fost în final înghițită de statul universal al Imperiului Achaemenian al lui Cyrus. Acești șaptezeci de ani au inclus domnia lui Nabuchadnezzar și „Exilul în Egipt” al evreilor, cărora Cyrus le-a apărut ca sol divin.

Societatea Egiptecă. Această foarte însemnată societate a apărut în valea joasă a Nilului în timpul mileniului patru î.e.n. și s-a stins în secolul cinci al Ereii Creștine, după ce a existat, de la început pînă la sfîrșit, de cel puțin trei ori mai mult timp decît a existat pînă acum Societatea noastră Occidentală. Nu avea „părinți” și nu avea nici progenituri ; nici o societate existentă nu poate să o pretindă strămoașa sa. Cu atît mai triumfătoare este nemurirea pe care a căutat-o și a găsit-o în piatră. Este probabil că Piramidele, care au fost deja martori neînsuflețiți ai existenței creatorilor lor pe o perioadă de aproximativ 5000 de ani, vor supraviețui timp de alte sute de mii de ani. Nu este de neconceput ca ele să poată supraviețui chiar omului și ca ele, într-o lume în care

nu mai sînt minți omenești ca să citească mesajul, să continue să certifice : „Înainte de a exista Avram, eu exist!“.

Aceste uriașe morminte piramidale servesc, totuși, ca model în istoria Societății Egiptece în multe feluri. Noi vorbim despre această societate ca existînd de vreo 4000 de ani, dar jumătate din această perioadă Societatea Egiptecă nu era atît un organism viu cît unul mort dar neîngropat. Mai mult de jumătate din istoria Egiptecă este un gigant epilog.

Dacă mergem pe firul acelei istorii găsim că puțin mai mult decît un sfert din perioada sa de existență a fost o perioadă de prosperitate. Avîntul care s-a manifestat la început în desăvîrșirea unui mediu fizic deosebit de ales — în curățirea, drenarea, cultivarea mlaștinii de junglă, care la început a ocupat partea mai joasă și delta Nilului pînă la excluderea omului — și care apoi și-a dezvăluit amploarea prin unificarea politică precoce a Lumii Egiptece de la sfîrșitul așa-numitei Epoci Pre-Dinastice, și-a atins apogeul în performanțele materiale uimitoare ale celei de-a patra dinastii. Această dinastie marchează zenitul în realizările caracteristice ale Societății Egiptece ; coordonarea muncii omenești în întreprinderi ingineresti mari, care se ocupau cu activități începînd de la redarea în folosință a mlaștinilor pînă la construirea Piramidelor. Era de asemenea zenitul în administrarea politică și în artă. Chiar și în sfera religioasă, unde înțelepciunea se naște proverbial din suferință, așa-numitele „texte ale piramidelor“ dovedesc că această epocă a fost martora în aceeași măsură a creării, a coliziunii și a primului stadiu al interacțiunii celor două mișcări religioase — adorarea Soarelui și adorarea lui Osiris — care au ajuns la maturitate după ce Societatea Egiptecă ajunsese la declin.

Zenitul a fost depășit și declinul s-a instalat la trecerea de la dinastia a cincea la cea de-a șasea, aproximativ la data 2424 î.e.n. și în acest moment începem să recunoaștem familiarele simptome ale declinului în ordinea în care ni s-au prezentat în istoria altor societăți. Destrămarea regatului unit Egiptec într-un număr de state mici, aflate tot timpul în război unele cu altele, poartă îndubitabila pecete a unei perioade zbuciumate. Perioada zbuciumată Egiptecă a fost urmată, începînd cam cu anul 2070 î.e.n. de un stat universal, fondat

de dinastia locală din Teba și consolidată de cea de-a douăsprezecea dinastie, aproximativ anii 2000—1788 î.e.n. După cea de-a douăsprezecea dinastie statul universal s-a năruit și interregnum-ul care a urmat a adus Völkerwanderung-ul său reprezentat de invazia Hiksosilor.

Aici pare să fie sfârșitul acestei societăți. Dacă am fi urmat procedura noastră obișnuită de cercetare și ne-am fi întors în timp în secolul al cincilea al Ereii Creștine, probabil ne-am fi oprit în acest punct și am fi spus: „Am urmărit istoria Egiptecă de la ultimele sale amprente estompate din secolul al cincilea după Cristos, timp de douăzeci și unu de secole și am dat peste un Völkerwanderung care a urmat unui stat universal. Am urmărit Societatea Egiptecă pînă la originea sa ca să discernem dincolo de începuturile sale ultima parte a unei societăți mai timpurii, pe care o vom numi „Nilotică“.

Noi vom refuza să adoptăm acest curs deoarece, dacă ne reluăm acum studiul în direcție ascendentă, vom găsi acum o nouă societate, dar destul de diferită. „Statul succesor“ barbar este răsturnat; Hicsosii sînt expulzați și statul universal cu capitala la Teba este restaurat în mod conștient și deliberat.

Această restaurare a fost, din punctul nostru de vedere actual, singurul eveniment semnificativ în istoria Egiptecă (cu excepția revoluției nereușite a lui Echnaton între secolele al șaisprezecelea și al cincilea după Cristos). Durata acestui stat universal în mod repetat răsturnat și re-constituit, acoperă întreaga perioadă de două milenii. Nu este o nouă societate. Dacă studiem istoria religioasă a Societății Egiptece noi constatăm aici, de asemenea, după acest interregnum, o religie a dominat, religie care fusese preluată de la minoritatea dominantă a ereii precedente de declin. Totuși nu a predominat fără o luptă și la început și-a asigurat poziția ajungînd la înțelegere cu o biserică universală care fusese creată în epoca precedentă de declin de către proletariatul intern Egiptec din cultul lui Osiris.

Cultul lui Osiris își avea originea în Deltă și nu în Egiptul de Sus, unde s-a constituit istoria politică a Societății Egiptece. Principalul filon al istoriei religioase Egiptece este rivalitatea dintre acest zeu de natură pămînteană și subpămînteană — spiritul vegetației, care apare alternativ deasupra pămîn-

ului și dispare sub el, — și zeul Soare al Cerului, și acest conflict teologic era în strînsă legătură cu și era desigur o expresie teologică a conflictului social și politic între cele două secțiuni ale societății în care cele două culte au apărut. Cultul zeului soare, Re, era oficiat de preoțimea din Heliopolis și Re era conceput după imaginea Faraonului, în timp ce cultul lui Osiris era o religie populară. Era un conflict între o biserică-stat stabilită și o religie populară care atrăgea credinciosul **individual**.

Diferența crucială între cele două religii în formula lor originală era deosebirea de perspectivă pe care ele o ofereau adeptilor lor după moarte. Osiris stăpînea mulțimea morților într-o lume a umbrelor subpămînteană. Re — în schimb — salva pe adepții săi de la moarte și îi ridica vii spre ceruri. Dar această apoteoză era rezervată acelor care puteau să plătească prețul, un preț care mereu se ridica pînă cînd nemurirea solară a devenit virtual monopolul Faraonului și acei membri ai curții sale la al căror echipament-de-nemurire el decidea să contribuie. Marile Piramide sînt monumentele acestei străduințe de a asigura nemurire personală prin extravagantă arhitecturală.

Între timp religia lui Osiris a cîștigat teren. Nemurirea pe care o oferea ar putea fi un lucru minor în comparație cu rezidența în cerul lui Re, dar era singura consolare la care masele se puteau aștepta sub apăsătoarea oprimare la care ei erau supuși în această viață pentru a asigura fericirea eternă a stăpînilor lor. Societatea Egiptecă s-a dezmembrat într-o minoritate dominantă și un proletariat intern. Confruntată cu această primejdie, preoțimea din Heliopolis a căutat să-l golească pe Osiris de conținut, luîndu-l ca asociat, însă în această tranziție Osiris a reușit să ia mult mai mult decît să dea. Cînd a intrat în cultul solar al Faraonului, el a captat ritualul solar al apoteozei pentru masa omenirii. Monumentul acestui sincretism religios este așa-numita „Carte a Moților“ — un fel de „ghid al Oricui pentru Nemurire“, care a dominat viața religioasă a Societății Egiptece de-a lungul celor două milenii ale „epilogului“ său. Ideea că Re cerea dreptate mai mult decît impuneau Piramidele și Osiris apare ca un judecă-

tor într-o lume subpămînteană încredinţînd pe cei morţi destinelor pe care le meritau vieţile lor pe pămînt.

Aici, sub domnia acestui stat universal Egiptec noi distingem trăsăturile caracteristice ale unei biserici universale create de un proletariat intern. Care ar fi fost viitorul acestei biserici Osiriene dacă statul universal Egiptec nu ar fi fost reconstituit? Ar fi devenit el oare crisalida unei noi societăţi? Mai întîi de toate, ne-am fi aşteptat să vedem cum captivează pe Hicsoşi, aşa cum Biserica Creştină i-a atras pe Barbari. Dar nu s-a întîmplat aşa; ura faţă de Hicsoşi au determinat-o să se asocieze într-o legătură neobişnuită cu religia moartă a minorităţii dominante şi în acest proces religia lui Osiris s-a pervertit şi s-a degradat. Nemurirea era din nou oferită spre cumpărare, deşi preţul nu mai era o Piramidă, ci doar cîteva texte pe un sul de papirus. Putem presupune că în această afacere, cît şi în altele, producţia de masă a unui articol ieftin pentru o mică marjă de profit i-a adus producătorului cea mai mare răsplată. Astfel „restauraţia“ din secolul al şaisprezecelea î.e.n. a fost ceva mai mult decît o reabilitare a statului universal; era o amalgamare de ţesuturi vii ale Bisericii Osiriene cu ţesuturi moarte ale Societăţii Egiptece muribunde într-o singură masă de conglomerat compact căruia i-au trebuit două milenii ca să se destrame.

Cea mai bună mărturie că Societatea Egiptecă restaurată era lipsită de viaţă a fost eşecul total al acelei încercări de a o ridica din morţi. De data aceasta un om, Faraonul Ehnaton, a căutat să repete printr-un gest instantaneu actul de creaţie religioasă care fusese realizat în zadar de către Biserica Osiriană a proletariatului intern în timpul secolelor mult-trecutei perioade zbuciumate. Pur şi simplu prin geniul său Ehnaton a creat o nouă concepţie despre Zeu şi om, viaţă şi natură, şi a exprimat-o într-o nouă artă şi poezie; dar societăţile moarte nu pot fi astfel aduse la viaţă. Eşecul său este dovada care ne îndreptăţeşte a considera fenomenele sociale ale istoriei Egiptece, începînd cu secolul al şaisprezecelea î.e.n. încoace, ca un epilog mai degrabă decît ca o istorie a unei noi societăţi din leagăn pînă în mormînt.

America a produs înainte de venirea conquistadorilor spanioli cele patru societăți aici numite. Societatea Andină din Peru atinsese deja stadiul unui stat universal, Imperiul Inca, atunci cînd a fost distrus de Pizarro în 1530. Societatea Mexicană se apropia de o situație asemănătoare, statul universal predestinat fiind Imperiul Aztec. Pe vremea expediției lui Cortez, orașul-stat Tlaxcala era singura Putere independentă de o oarecare importanță care mai rămăsese și locuitorii lui prin urmare l-au tolerat. Societatea Yucatecană din peninsula Yucatan fusese absorbită de Societatea Mexicană cu vreo 400 de ani mai devreme. Atît Societatea Yucatecană cît și cea Mexicană erau afiliate unei societăți mai timpurii, celei Maiașe, care se pare că ar fi atins stadiul unei civilizații superioare și mai umană decît succesoarele ei. A avut un sfîrșit rapid și misterios în secolul al șaptelea după Cristos, lăsînd ca mărturie a existenței sale ruinele marilor sale orașe din pădurile umede ale Yucatanului. Această societate a excelat în astronomie, pusă în scopurile practice ale unui sistem de măsurare a timpului care a fost remarcabil de exact prin calculele sale. Riturile religioase oripilante descoperite de Cortez în Mexic par să fie o versiune barbarizată grosier a vechii religii a Maiașilor.

Cercetările noastre ne-au scos la iveală nouăsprezece societăți, cele mai multe dintre ele relaționate ca părinte sau progenitură cu una sau mai multe din rîndul celorlalte : anume cea Occidentală, cea Ortodoxă, cea Iraniană, cea Arabă (aceste ultime două fiind unite acum în cea Islamică), cea Hinusă, cea a Orientului Îndepărtat, cea Elenică, cea Siriacă, cea Indică, cea Sinică, cea Minoică, cea Sumerică, cea Hittită, cea Babilonică, cea Egiptecă, cea Andină, cea Mexicană, cea Yucatecană și cea Maiașă. Ne-am exprimat îndoiala asupra existenței separate a celei Babilonice față de cea Sumerică, și cîteva dintre celelalte perechi ar putea fi privite ca societăți singulare cu un „epilog“ analog celei Egiptece. Dar le vom considera individualități pînă cînd vom găsi argumente suficiente pentru a le considera altfel. Într-adevăr, este probabil de dorit a împărți Societatea Creștin-Ortodoxă într-o Societate Ortodox-Bizan-

tină și una Ortodox-Rusească, iar pe cea a Orientului Îndepărtat într-o Societate Chineză și una Corean-Japoneză. Aceasta va conduce la creșterea numărului lor la douăzeci și unu. Continuarea explicației și apărarea modului nostru de a proceda trebuie să-a rezervăm următorului capitol.

III. COMPARABILITATEA SOCIETĂȚILOR

(1) CIVILIZAȚII ȘI SOCIETĂȚI PRIMITIVE

Înainte de a face comparația sistematică a celor douăzeci și una de societăți ale noastre, ceea ce constituie scopul acestei cărți, trebuie să facem anumite obiecții. Primul și cel mai simplu argument împotriva procedurii pe care o propunem poate fi următorul: „Aceste societăți nu au caracteristici comune în afară de faptul că toate constituie «câmpuri inteligibile de studiu», iar această caracteristică este atât de vagă și generală încît nu poate fi practic luată în considerație“.

Răspunsul este că societăți care constituie „câmpuri inteligibile de studiu“ reprezintă genul în interiorul căruia cele douăzeci și una de societăți reprezentative ale noastre constituie specii particulare. Societățile-specii sînt numite în mod obișnuit civilizații, pentru a le distinge de societățile primitive care sînt de asemenea „câmpuri inteligibile de studiu“ și care formează de fapt celelalte specii în cadrul genului. Cele douăzeci și una de societăți ale noastre trebuie, de aceea, să aibă o trăsătură în comun în faptul că ele, singurele, se află în procesul civilizației.

O altă diferență între cele două tipuri de specii ne este sugerată dintr-o dată. Numărul civilizațiilor cunoscute este mic. Numărul societăților primitive cunoscute este mult mai mare. În 1915, trei antropologi Occidentali, inițiind un studiu comparativ al societăților primitive, limitîndu-se la acelea despre care aveau informații adecvate disponibile, au înregistrat aproximativ 650, majoritatea lor existente încă. Este imposibil a-ți forma o idee asupra numărului societăților primitive care au existat și au dispărut de cînd omul a devenit ființă umană, probabil acum 300 000 de ani, dar este evident că preponderența numerică a societăților primitive în raport cu civilizațiile este copleșitoare.

Aproape la fel de covârșitoare este preponderența civilizațiilor în raport cu societățile primitive sub aspectul dimensiunilor lor individuale. Societățile primitive, cu toată mulțimea lor, au un timp de viațuire relativ scurt, sînt restrinse pe arii geografice relativ limitate și cuprind un număr relativ mic de ființe umane. Este probabil că dacă am putea face un recensămînt al componenței umane al celor cinci civilizații actuale, în decursul puținelor secole pe care le-au trăit pînă acum, am găsi că fiecare din aceste Leviathane ale noastre, luate separat, a cuprins mai multe ființe umane decît ar fi putut fi însumate de la toate societățile primitive luate la un loc începînd din momentul apariției speciei umane. În orice caz, noi nu studiem cazuri individuale, ci societăți, iar faptul semnificativ pentru scopul nostru este că numărul societăților aflate în procesul civilizării cunoscute a fi existat este, comparativ, mic.

(2) CONCEPȚIA GREȘITA A „UNITĂȚII CIVILIZAȚIEI”

Al doilea argument contra comparabilității celor douăzeci și una de civilizații este contrar primului. Se afirmă că nu există douăzeci și una de societăți reprezentative distincte, ci o singură civilizație — a noastră.

Această teză a unității civilizației reprezintă o concepție greșită către care istoricii moderni Occidentali au fost conduși sub influența mediului social înconjurător. Trăsătura înșelătoare este aceea că, în timpurile moderne, propria noastră Civilizație Occidentală a aruncat plasa sistemului său economie peste întreaga Lume, iar această unificare economică pe o bază Occidentală a fost urmată de o unificare politică pe aceeași bază, care s-a întins aproape la fel de mult ; pentru că, deși, cuceririle armatelor și guvernelor Occidentale nu au fost nici atît de întinse nici complete precum au fost cuceririle manufacturierilor și tehnicienilor, este un fapt de necontestat că toate statele lumii contemporane formează părți ale unui singur sistem politic de origine Occidentală.

Acestea sînt fapte izbîtoare, dar a le privi ca argumente-suporturi pentru teza unității civilizației reprezintă un punct de vedere superficial. În timp ce hărțile economică și politică au fost Occidentalizate, harta culturală rămîne în mod substanțial ceea ce a fost înainte de expansiunea economică și politică

a Societății Occidentale. Pe plan cultural, pentru cine are ochi să vadă, demarcațiile celor patru civilizații non-Occidentale existente sînt clare. Dar mulți nu au astfel de ochi ; iar perspectiva lor este ilustrată de folosirea cuvîntului englez „natives”²⁶ și al cuvintelor echivalente în alte limbi Occidentale.

Dar atunci cînd noi, Occidentalii, numim oamenii „aborigeni”, noi nu luăm în considerare culoarea culturală în modul în care îi percepem. Noi îi vedem ca pe niște animale sălbatice umplînd țara cu care se întîmplă să intrăm în contact, ca parte a florei și faunei, și nu ca oameni cu aceleași pasiuni ca și ale noastre. Atît timp cît ne vom gîndi la ei socotindu-i aborigeni e posibil să-i exterminăm sau, ceea ce este mai de dorit în vremurile noastre, să-i domesticim și să credem în mod cîstit (probabil nu în mod total greșit) că îmbunătățim specia, dar prin aceasta nu vom reuși să începem a-i cunoaște.

Dar dincolo de iluziile noastre privind succesul mondial al Civilizației Occidentale în sfera materială, concepția greșită despre „unitatea istoriei” — incluzînd presupnerea potrivit căreia există un unic izvor de civilizație, al nostru, și că toate celelalte sînt fie tributare lui, fie pierdute în nisipurile deșertului — poate fi considerată drept rezultatul a trei rădăcini : iluzia egocentrică, iluzia Orientului neschimbător” și iluzia progresului ca o mișcare ce urmează o linie dreaptă.

În ceea ce privește iluzia egocentrică, ea este suficient de naturală și tot ceea ce mai trebuie spus este că noi Occidentalii n-am fost singurele victime ale ei. Evreii au suferit de iluzia potrivit căreia ei au fost nu numai *un* (popor — n. tr.), ci „poporul ales”. Ceea ce noi numim „aborigeni”, ei au numit „gentiles”, iar grecii „barbari”. Dar cea mai clocventă expresie a egocentrismului este probabil misiva dată în anul 1793 e.n. de către împăratul-filosof al Chinei, Ch-ien Lung, unui trimis britanic pentru a fi predată stăpînului lui, regele Georg al III-lea :

„Tu, O Rege, trăiești dincolo de multe mări ; cu toate acestea, împins de umila-ți dorință de a fi părtaș la beneficiile civilizației noastre, ai expediat un mesaj purtînd un respectuos memoriu... Am cercetat cu atenție memoriul ; termênii onești

²⁶ Aborigeni.

în care este exprimat dovedește umilul respect pe care-l purtați și care este în cel mai înalt grad demn de laudă.

În ceea ce privește rugămintea ta de a trimite unul dintre conaționali tăi pentru a fi acreditat pe lângă curtea mea Celestă și pentru a supraveghea comerțul vostru cu China, această cerere este împotriva uzanțelor Dinastiei mele și nu poate fi îndeplinită... Dacă tu afirmi că respectul pe care îl ai față de Celesta Noastră Dinastie te umple de dorința de a înțelege civilizația noastră, pot să-ți răspund că civilizația, ceremoniile și codul nostru de legi diferă atât de mult de ale voastre încât, chiar dacă trimisul tău ar fi capabil să pătrundă rudimentele civilizației noastre, tu n-ai putea să transplantezi manierele și obiceiurile noastre pe pământul tău străin. Astfel că, oricât de inițiat ar deveni trimisul tău, nimic nu ar fi cîștigat.

Stăpînind lumea largă, am avut un singur scop, și anume de a menține o guvernare perfectă și de a îndeplini datoriile statului. Obiectele deosebite și costisitoare nu mă interesează. Dacă am ordonat ca darurile trimise de tine, O Rege, să fie acceptate, aceasta a fost doar pentru considerația pe care o am pentru inițiativa care te-a făcut să mi le trimiți de-atît de departe. Înalta virtute a Dinastiei noastre a pătruns în fiecare țară de sub Cer, iar regii tuturor națiunilor ne-au oferit costisitoare tributuri pe uscat sau pe mare. După cum ambasadorul tău poate vedea el însuși, noi avem de toate. Eu nu prețuiesc obiectele deosebite și ingenioase și nu am nevoie de produsele țării tale“.

În cursul secolelor următoare compunerii acestui mesaj, mîndria poporului lui Ch'ien Lung a suferit o suită de căderi. Este proverbiala moarte a mîndriei.

Iluzia „Orientului neschimbător“ este atît de evident o iluzie populară fără fundament, la o analiză serioasă, încît o cercetare a cauzelor sale nu prezintă prea mare interes sau importanță. Probabil că ea se datorează faptului că „Orientul“, ceea ce în acest context înseamnă orice zonă aflată între Egipt și China, a fost cîndva mult înaintea Occidentului, iar acum pare să fie mult în urmă ; ergo, în timp ce noi mergem înainte, el (Orientul — n.tr.) rămînea pe loc. Mai ales, trebuie

să ne amintim că pentru omul Occidental mediu, singurul capitol familiar al istoriei antice a Orientului este, de obicei, cel conținut în narațiunile Vechiului Testament. Atunci cînd călătorii Occidentali moderni au observat, cu un amestec de uimire și încîntare, că viața trăită la vremea observației lor în zona graniței transiordaniene a Stepăi Arabe corespundea, punct cu punct, cu descrierea vieții patriarhilor din Cartea Facerii, caracterul neschimbător al Orientului părea demonstrat. Dar ceea ce astfel de călători au întîlnit nu era „Orientul neschimbător“, ci neschimbătoarea Stepă Arabă. În Stepă, mediul fizic este un șef atît de aspru al ființelor umane încît capacitatea lor de a se adapta este foarte limitată. El înșală toate ființele omenesti de orice vîrstă care au îndrăzneala de a-i fi locuitori cu un mod de viață rigid și invariabil. Ca dovadă a unui „Orient neschimbător“ asemenea argumente sînt puerile. Există, de pildă în Lumea Occidentală, văi Alpine neatinse de invazia turismului modern, ai căror locuitori trăiesc exact cum trebuie că le-au trăit predecesorii din vremea lui Avram. Ar fi la fel de îndreptățit să deducem din acestea un argument pentru un „Occident neschimbător“.

Iluzia progresului ca ceva care se desfășoară linear este un exemplu al acelei tendințe de extremă simplificare pe care mintea omenească o manifestă în toate activitățile sale. În „periodizările“ lor, istoricii își dispun perioadele într-o singură serie puse (perioadele — n. tr.) cap la cap, precum segmentii unei tulpini de bambus puși cap la cap, precum secțiunile unui mîner extensibil la capătul căruia un coșar modern își introduce peria pe burlan. Istoricul modern a moștenit două originale secțiuni: „antic“ și „modern“, corespunzînd aproximativ și nu exact Vechiului Testament și Noului Testament precum și perechii de date: i.e.n. și e.n.²⁷. Această dihotomizare a timpului istoric este o relievă a concepției „proletariatului intern“ al Societății Elenice, care-și exprimă sensul înstrăinării sale de minoritatea elenă dominantă prin realizarea unei antiteze absolute între vechea Credință Elenă și Biserica Creștină și care de aceea a căzut în iluzia egocentrică (mult mai scuza-bilă pentru ei decît pentru noi) a tratării tranziției de la una

²⁷ În text: „B.C. and A.D.“.

din cele douăzeci și una de societăți ale noastre la alta ca un moment crucial al întregii istorii omenеști²⁸.

Cum timpul a trecut, istoricii noștri au găsit convenabil să extindă a lor perie telescopică prin adăugarea unei a treia secțiunii, pe care ei au numit-o „medievală” datorită faptului că ei au inserat-o între celelalte două. Dar, în timp ce împărțirea între „antic” și „modern” stă pentru ruptura dintre istoria Elenică și cea Occidentală, împărțirea dintre „medieval” și „modern” corespunde tranziției dintre cele două capitole ale istoriei Occidentului. Formula „antic + medieval + modern” este greșită; ar trebui să fie „Elenic + Occidental (medieval + modern)”. Totuși, această înlocuire nu va fi făcută pentru că dacă onorăm un capitol al istoriei Occidentului cu o „perioadă” separată, de ce am refuza aceeași onoare celorlalte? Nu există nici o justificare pentru a acorda mai mare importanță unei diviziuni în jurul anului 1475 decît pentru una în jurul anului 1075, și există argumente suficiente pentru a presupune că noi am trecut recent într-un nou capitol care a început în preajma anului 1875. Astfel vom avea:

Occident I („Evul Întunecat”) ²⁹ 675—1075

Occident II („Evul Mediu”) 1075—1475

Occident III („Modern”) 1475—1875

Occident IV („Post-Modern”) 1875— ?

Dar ne-am abătut de la problemă, care este aceea că o ecuație³⁰ a istoriei Elenice și Occidentale cu Istoria însăși — „antică și modernă”, dacă doriți — este simplă îngustime și impertinență. Este ca și cum un geograf ar scrie o carte intitulată „Geografia Lumii” care s-ar dovedi la o cercetare mai atentă că tratează despre Bazinul Mediteranean și Europa.

²⁸ În același mod întemeietorii Republicii Revoluționare Franceze, imaginîndu-și că ei încep o nouă epocă istorică și că tot ceea ce i-a precedat a reprezentat o „numărătoare perimată”, au început un nou An I la 21 Septembrie 1792; bunul simț și conservatorismul lui Napoleon au suprimat schema doisprezece ani mai tîrziu, dar cei doisprezece ani sînt suficienți pentru a incomoda pe cel ce studiază problema cu acei Fructidor și Thermidor.

²⁹ În text 'Dark Ages'.

³⁰ În sensul de egalitate.

Există și un alt concept cu totul diferit al utilității istoriei care coincide cu popularele și tradiționalele iluzii discutate de mai sus, aflat în contradicție cu teza susținută în această carte. Aici ne confruntăm nu cu un idol al pieței, ci cu produsul unei teoretizări antropologice moderne: mă refer la difuza teorie expusă în lucrările „Egiptenii Antici și Originile Civilizației” a lui G. Elliot Smith și „Copiii Soarelui: un „Studiu al Istoriei Timpurii a Civilizației”, a lui W. H. Perry. Acești scriitori cred în „unitatea civilizației” într-un anumit sens: nu ca un fapt al unui trecut și viitor care reprezintă rezultatul unei difuziuni la scara întregii omeniri a uneia și aceleiași Civilizații Occidentale, ci ca un fapt ce s-a realizat cu mii de ani în urmă prin difuziunea Civilizației Egiptece — care se întâmplă să fie una din cele câteva civilizații moarte căreia nu i-am atribuit rolul de a fi creat o „progenitură”. Ei cred că Societatea Egiptecă este unica instanță în cadrul căreia un astfel de lucru cum este o civilizație a fost creată în mod independent, fără vreo contribuție din afară. Toate celelalte manifestări ale civilizației derivă din Egipt, incluzând pe cele din America, unde influențele Egiptece ar fi pătruns prin Hawaii și Insula Paștelui.

Este, bineînțeles, adevărat că difuziunea este o modalitate prin care multe tehnici, abilități, instituții și idei, de la Alfabet la mașinile de cusut Singer, s-au transmis de la o societate la alta. Difuziunea este răspunzătoare pentru răspîndirea actuală a ceaiului din Orientul Îndepărtat, a cafelei Arabice, a cauciucului Amazonian, a băuturii cacao din America Centrală, a obiceiului Central-American de a fuma tutun, a sistemului dodecimal Sumerian a cărui exemplificare este shilling-ul, a așa-numitelor cifre Arabe care probabil sînt de origine din India — și așa mai departe. Dar faptul că pușca a ajuns să se răspîndească prin difuziune de la un singur centru unde a fost odată, și numai o dată, inventată, nu reprezintă o dovadă că arcul și săgeata s-au răspîndit de timpuriu în același fel. Nici nu urmează că, datorită răspîndirii războiului de țesut în toată lumea pornind din Manchester, tehnica metalurgiei s-a răspîndit asemănător de la un unic punct originar. În cazul acesta s-a produs tocmai cazul contrar.

Dar în orice caz civilizațiile nu sînt, în pofida noțiunilor deformate ale materialismului modern, construite pe astfel de cărămizi ca acestea ; ele nu sînt alcătuite din mașini de cusut și tutun și puști, nici măcar din alfabeto și numere. Este cel mai simplu lucru din lume a comercializa, a exporta o tehnică Occidentală. Este infinit mai greu pentru un poet sau preot Occidental să aprindă într-un suflet ne-Occidental flacăra spirituală care arde în propriul său suflet. Acordînd difuziunii locul cuvenit, este necesar să subliniem rolul jucat în istorie de creația originală, și trebuie să ne reamintim că scînteia sau germenul creației originale se transformă în flacăra sau floare în orice manifestare de viață în virtutea principiului uniformității naturii. Putem, în sfîrșit, să mergem atît de departe, încît să punem acel *onus probandi* pe umerii difuzionștilor în cazuri în care este deschisă problema dacă difuziunea este sau nu îndreptățită să revendice credit pentru orice realizare umană anume.

„Ne putem cu greu îndoi“, scria Freeman în anul 1873, „asupra faptului că multe din cele mai importante invenții ale vieții civilizate au fost inventate iarăși și iarăși, în perioade și țări diferite, așa cum națiuni diferite au atins diferite niveluri în dezvoltarea lor socială cînd acele invenții le-au fost pentru prima dată necesare. Astfel, tiparul a fost independent inventat în China și în Europa medievală ; și este bine cunoscut că un procedeu în esență același era folosit pentru variate scopuri în Roma Antică, deși nimeni nu a luat în considerare marele pas al aplicării la reproducerea cărților a procedurii care era atît de familiar folosit pentru variate scopuri. Ceea ce s-a întîmplat cu tiparul putem presupune că s-a întîmplat și cu scrisul, și putem lua un alt exemplu dintr-un domeniu cu totul diferit. Nu poate exista îndoială, comparînd vestigiile construcțiilor timpurii din Egipt, Grecia, Italia, Insulele Britanice și orașele ruinate din America Centrală, că marile invenții ale arcului și domului au fost făcute mai mult decît o dată în istoria artei... Și nu trebuie să ne îndoim nici de faptul că multe din cele mai simple și esențiale practici ale vieții civilizate — folosirea morii, folosirea arcului, imblinzirea calului, construirea canoe-i — au fost descoperite și re-descoperite în timpuri și locuri distincte... Așa stau lucrurile și

cu instituțiile politice. Aceleași instituții apar în mod constant departe unele de altele, pur și simplu pentru că circumstanțele care le reclamau au răsărit în timpuri și locuri aflate departe unele de altele“³¹.

Un antropolog modern afirmă aceeași idee :

„Asemănările dintre ideile și practicile omenești sînt identificabile mai ales prin similaritatea în structură a creierului omului de pretutindeni și, ca urmare, a naturii minții sale. Așa cum organismul fizic este, pe toate treptele cunoscute ale istoriei omului, substanțial același ca și constituție și procese nervoase, tot astfel mintea are anumite caracteristici, puteri și metode de acțiune universale... Această similaritate a operațiilor creierului a fost sesizată în cel de-al nouăsprezecelea secol de către Darwin și Russell Wallace, care, cercetînd în același timp, au ajuns simultan la teoria evoluționistă; și aceasta este valabil pentru numeroase pretenții, din aceeași vreme, la prioritate în ceea ce privește una și aceeași invenție sau descoperire. Operațiile similare ale minții comune speciei — mult mai fragmentare în realitate, mult mai rudimentare ca putere și vagi în rezultate — explică apariția unor astfel de credințe și instituții cum sînt totemismul, exogamia, și a multor ritualuri purificatoare ale celor mai diferite popoare și zone ale globului“³².

(3) ARGUMENTAREA COMPARABILITĂȚII CIVILIZAȚIILOR

Pînă acum ne-am ocupat cu două obiecții incompatibile ale proiectului nostru de studiu comparativ : pe de-o parte faptul că cele douăzeci și una de societăți nu au caracteristici comune salvează ideea „cîmpurilor inteligibile de studiu istoric“ ; pe de altă parte, faptul că „unitatea civilizației“ reduce pluralitatea aparentă a civilizațiilor la una singură. Totuși, criticii noștri, chiar dacă acceptă răspunsurile noastre la aceste obiecții, se pot opri la acest punct și pot nega faptul că cele douăzeci și una de civilizații sînt comparabile pe temeiul faptului că ele nu sînt contemporane. Șapte dintre ele există încă,

³¹ FREEMAN, E.A. : *Comparatives Politics*, pp. 31—32.

³² MURPY, J. : *Primitive Man : His Essential Quest*, pp. 8—9.

paisprezece s-au stins și dintre acestea cel puțin trei — cea Egiptecă, Sumerică și Minoică — aparțin „zorilor istoriei“. Acestea trei și probabil și altele, sînt separate cronologic de civilizațiile care mai trăiesc de întreaga durată a „timpului istoric“.

Răspunsul este că timpul este relativ și că perioada de mai puțin de șase mii de ani care reprezintă intervalul dintre încheierea celor mai timpurii civilizații cunoscute și zilele noastre trebuie să fie măsurată pentru scopul studiului nostru pe o scală a timpului relevantă, și anume în termenii duratei de timp ale civilizațiilor. Analizînd relațiile civilizațiilor în timp, cel mai mare număr de generații succesive cu care ne-am întîlnit în orice caz este de trei, și în fiecare caz, distanța în timp dintre ele depășește durata noastră de șase mii de ani, astfel că ultima limită a fiecărei serii reprezintă o civilizație existentă încă.

Faptul că, trecînd în revistă civilizațiile, n-am găsit un număr mai mare de generații succesive decît trei, înseamnă că această specie este foarte tînără în termenii propriei ei scale de timp. Mai mult, vîrsta sa absolută este foarte redusă comparativ cu cea a speciilor surori aparținînd societăților primitive, care este echivalentă cu cea a omului însuși și a ființat, aproximativ trei sute de mii de ani. Aceasta fără a mai spune că cîteva civilizații au apărut în „zorii istoriei“ pentru că ceea ce numim noi istorie este istoria omului într-o societate „civilizată“, dar dacă prin istorie înțelegem întreaga perioadă a vieții omului pe Pămînt vom găsi că perioada generatoare de civilizații, departe de a echivala istoria omului, acoperă doar două sutimi din ea, a cincizecea parte a duratei de viață a speciei umane. Civilizațiile noastre trebuie, atunci, să recunoaștem că sînt suficient de contemporane una cu cealaltă, în ceea ce privește scopul nostru.

Încă o dată, criticii noștri, presupunînd că au abandonat argumentul privitor la durata de timp, pot nega ideea comparabilității civilizațiilor pe temeiul diferențelor de valoare dintre ele. Nu sînt oare majoritatea celor pe care le-am numit civilizații aproape fără valoare, „necivilizate“ de fapt, încît stabilirea de paralele între experiențele lor și cele ale „adevăratelor“ civilizații, ca de pildă, firește, propria noastră civilizație, este simplă irosire de energie intelectuală? În acest punct,

cititorului i se poate cere suspendarea judecării pînă ce va vedea ce rezultă ca urmare a unui astfel de efort intelectual pe care i l-am cerut. Între timp, să-l lăsăm să-și amintească faptul că valoarea, asemenea timpului, este un concept relativ ; că toate cele douăzeci și una de societăți, comparîndu-le cu societățile primitive, au obținut preeminența ; și că toate, raportîndu-le la orice standard ideal, au căzut atît de repede încît nici una dintre ele nu se află în situația de a le pune în umbră pe celelalte.

De fapt, noi susținem ideea că cele douăzeci și una de societăți ar trebui să fie privite, ipotetic, ca fiind filosofic contemporane și echivalente.

Și, în sfîrșit, criticii, chiar dacă presupunem că au ajuns împreună cu noi atît de departe, pot lua poziția potrivit căreia istoriile civilizațiilor nu sînt decît înșiruiți de fapte istorice ; că fiecare fapt istoric este intrinsec unic ; și că istoria nu se repetă.

Răspunsul este că, deși fiecare fapt, asemeni fiecărui individ, este unic și, prin urmare, incomparabil în anumite privințe, poate fi în alte privințe un membru al clasei sale, și de aceea comparabil cu ceilalți membri ai acelei clase atît cît permite clasificarea. Nu există două corpuri vii, animale sau vegetale, care să fie identice, dar aceasta nu invalidează știința psihologiei, biologiei, botanicii, zoologiei și etnologiei. Mințile omenesci sînt mult mai diverse, dar noi admitem dreptul psihologiei de a exista și a se afirma, oricît de mult ne-am îndoi de valoarea realizărilor sale de pînă acum. De asemenea, noi admitem un studiu comparativ al societăților primitive sub numele de antropologie. Ceea ce ne propunem este o încercare de a face pentru speciile „civilizate“ ale societății ceva asemănător cu ceea ce antropologia face pentru speciile primitive.

Dar poziția noastră va fi clarificată într-o secțiune finală a acestui capitol.

(4) ISTORIE, ȘTIINȚĂ ȘI FICȚIUNE

Există trei metode diferite de cercetare și prezentare a obiectelor gîndirii noastre, și, printre ele, a fenomenelor vieții umane. Prima este descoperirea și înregistrarea „faptelor“ ; a doua este elucidarea, printr-un studiu comparativ al fapte-

lor descoperite, a „legilor“ generale; a treia este re-crearea artistică a faptelor în forma „ficțiunii“. Există un consens general asupra faptului că descoperirea și înregistrarea faptelor reprezintă tehnica³³ istoriei și că fenomenele aflate în aria acestei tehnici sînt fenomenele sociale ale civilizațiilor; că elucidarea și formularea legilor generale este tehnica științei și că, în studiul vieții umane, știința este antropologia și fenomenele studiate de ea sînt fenomenele sociale ale societăților primitive; și, în fine, că ficțiunea este tehnica teatrului și a romanului³⁴ și că fenomenele acestui domeniu sînt relațiile interpersonale ale ființelor umane. Toate acestea, în esență, se găsesc în lucrările lui Aristotel.

Distribuția celor trei tehnici între cele trei domenii de studiu este, oricum, mai puțin clară decît s-ar putea presupune. Istoria, de exemplu, nu se interesează de înregistrarea tuturor faptelor de viață umană. Ea lasă la o parte faptele de viață socială ale societăților primitive, din care antropologia elucidează „legile“; și sare peste înregistrarea biografică a faptelor vieților individuale — deși aproape toți cei ale căror vieți ce au suficient interes și importanță pentru a părea înregistrări valoroase au trăit, nu în societăți primitive, ci într-una sau alta din societățile aflate în procesul civilizării care sînt considerate, convențional, a ține de domeniul istoriei. Astfel, istoria se ocupă cu unele, deci, nu cu toate faptele vieții umane; și, pe de altă parte, dincolo de înregistrarea faptelor, și istoria recurge la ficțiune și se folosește de legi.

Istoria, ca și teatrul și romanul, s-a desprins din mitologie, o formă primitivă de înțelegere și expresie în care — asemenea basmelor ascultate de copii sau viselor visate de adulții complicați — demarcația dintre fapt și ficțiune n-a fost trasată. S-a spus, de exemplu, despre *Iliada* că oricine începe a o citi ca istorie va găsi că este plină de ficțiune și, de asemenea, oricine începe a o citi ca ficțiune va descoperi că este plină de istorie. Toate istoriile se aseamănă cu *Iliada* în această privință, căci ele nu se pot dispensa în totalitate de elementul ficțiune. Simpla selecție, aranjare și prezentare a fap-

³³ În sens de ansamblu de procedee și operații

³⁴ În text „fiction is the technique of the drama and novel“, pg. 44.

telor este o tehnică ce aparține domeniului ficțiunii, iar opinia populară este corectă în insistența ei că un istoric nu poate fi „mare“ dacă nu este și un mare artist; că istoricii Gibbons și Macaulay sînt mai mari decît „Dryasdusts“ (un nume dat de Sir Walter Scott — el însuși un mai mare istoric în cîteva din romanele sale decît în oricare din „istorisirile“ sale) care au evitat mai inspiratele inexactități faptice ale confratilor. În orice caz, este greu de imaginat că ai putea scrie două rînduri succesive de narațiune istorică fără să introduci asemenea personificări fictive cum sînt: „Anglia“, „Franța“, „Partidul Conservator“, „Biserica“, „Presa“, „opinia publică“. Tucidide³⁵ a dramatizat „istoric“ personaje, punîndu-le în gură discursuri și idialoguri fictive“, dar a lui *oratio recta*, deși mai vie, nu este mai plină de fictiv decît elaborata *oratio obliqua*, în care modernii își prezintă compozițiile fotografice în fața opiniei publice.

Pe de altă parte, istoria a luat în serviciul ei un număr de științe ajutătoare care formulează legi generale nu ale societăților primitive, ci ale civilizațiilor: științele economice, științele politice, sociologia.

Deși nu este necesar argumentării noastre, am putea demonstra că, așa cum istoria este vinovată de folosirea tehnicilor asociate științei și ficțiunii, tot astfel știința și ficțiunea nu au mijloace de a-și delimita ceea ce este de presupus a reprezenta propriile lor tehnici. Toate științele trec printr-un stadiu în care descoperirea și înregistrarea faptelor sînt singurele operații accesibile, iar știința antropologiei tocmai depășește această fază. În sfîrșit, teatrul și romanul nu prezintă ficțiuni, ficțiuni complete și numai ficțiuni privind relații interpersonale. Dacă ar fi făcut-o, creațiile lor, în loc să corespundă aprecierii lui Aristotel că ele³⁶ sînt „mai adevărate și mai filosofice decît istoria“, ar fi fantasmе intolerabile și non-sensuri. Cînd numim o creație literară ficțiune nu vrem să spunem mai mult decît că personajele sale nu trebuie și nu

³⁵ Tucidide este în mod unanim considerat a fi primul și unul dintre cei mai mari istorici factuali, dar F.M. CORNFORD a demonstrat, în *Thucydides Mythistoricum*, că întreaga expunere a subiectului se conduce după convențiile tragediei Grecești contemporane lui. (n.a.).

³⁶ Teatrul și romanul (n.tr.).

pot fi identificate cu oricare din persoanele care au existat în carne și oase, nici întâmplările cu orice întâmplare anume care a avut loc într-adevăr. De fapt, noi vrem să spunem că respectiva creație are un prim-plan fictiv; iar, dacă nu facem mențiunea că fundalul e alcătuit din fapte sociale autentice, o facem pentru simplul motiv că aceasta pare atât de evident încît o luăm ca presupusă. Într-adevăr, recunoaștem că suprema apreciere pe care o putem face asupra unei bune creații a ficțiunii este a spune că este „adevărată ca viața“, și că „autorul dovedește o profundă înțelegere a naturii umane“. Pentru a fi mai exact: dacă romanul se ocupă cu viața unei familii fictive de producători manufacturieri din Yorkshire, am pretui autorul spunînd că în mod sigur el cunoaște orașele-fabrice ale Vestului de la un capăt la altul.

Cu toate acestea, distincția Aristotelică dintre tehnicile istoriei, științei și ficțiunii rămîne validă în linii generale, și vom vedea probabil de ce este așa dacă vom analiza aceste tehnici din nou; căci vom găsi că ele diferă una de alta prin adevărarea ficcării din ele la o anumită cantitate de date. Descoperirea și înregistrarea faptelor particulare este tot ce e posibil de operat într-un cîmp de studiu în care datele sînt puține. Elucidarea și formularea legilor sînt operații posibile și necesare acolo unde datele sînt prea numeroase. Forma creației și expresiei artistice numită ficțiune este singura care posedă mijloace care pot fi angajate sau valoros angajate acolo unde datele sînt nenumărate. Aici, ca și în cazul distincției dintre cele trei modalități de abordare, avem o diferență intrinsecă de ordin cantitativ. Putem oare să discernem o diferență corespunzătoare în cantitățile datelor care actual se prezintă în respectivele cîmpuri ale celor trei studii ale noastre?

Dacă începem cu studiul relațiilor interpersonale, care e domeniul ficțiunii, putem vedea dintr-o dată că sînt cîțiva indivizi ale căror relații sînt de un asemenea interes și importanță încît îi facem subiecți pentru acea înregistrare de fapte personale numită biografie. Cu aceste rare exemple cei ce studiază cîmpul relațiilor interpersonale ale vieții umane sînt confrunțați cu nenumărate exemple de experiențe familiare universale. Ideea unei înregistrări exhaustive a lor este o absurditate. Orice formulare a „legilor“ lor ar fi intolerabile platitudini și o lipsă de rafinament. În asemenea circumstanțe,

datelor nu li se poate da o expresie semnificativă, exceptînd o anumită însemnare care dă o intuiție a infinității în termeni finiți, și o asemenea însemnare este ficțiunea.

Pentru că am găsit, în termeni cantitativi, cel puțin o explicație parțială a faptului că, în studiul relațiilor interpersonale, tehnica ficțiunii este în mod obișnuit angajată, să vedem dacă putem găsi explicații similare pentru angajarea normală a tehnicii creării legilor în studiul societăților primitive și a tehnicii descoperirii faptelor în studiul civilizațiilor.

Primul fapt de observat este că ambele aceste alte studii se ocupă cu relații umane, dar nu cu relații familiare, personale, care intervin în experiența nemijlocită a oricărui bărbat, femeie și copil. Relațiile sociale ale ființelor umane extinse dincolo de cea mai depărtată limită a contactelor personale, iar aceste relații impersonale sînt menținute prin mecanisme sociale numite instituții. Fără instituții societățile n-ar fi putut exista. Într-adevăr, societățile însele sînt simple instituții de cel mai înalt gen. Studiul societăților și studiul relațiilor instituționale sînt unul și același lucru.

Putem vedea dintr-o dată cum cantitatea de date cu care se confruntă cei ce studiază relațiile instituționale dintre oameni este mult mai mică decît cantitatea cu care se confruntă cei care studiază relațiile interpersonale³⁷. Putem constata mai departe că numărul relațiilor instituționale înregistrate relevante pentru studiul societăților primitive va fi mult mai mare decît numărul relațiilor instituționale relevante pentru studiul societăților „civilizate“, pentru că numărul societăților primitive cunoscute trece de 650, în timp ce cercetarea noastră a societăților în proces de civilizare ne-a permis să identificăm nu mai mult decît, în final, douăzeci și una. Acum, cele 650 de exemple, în timp ce sînt departe de a necesita angajarea ficțiunii, sînt tocmai potrivite pentru a permite celui ce le studiază să înceapă cu formularea legilor. Pe de altă parte, cei ce studiază un fenomen despre care sînt cunoscute doar o duzină sau două de exemple sînt descurajați de a încerca să facă mai mult decît o notare a faptelor; și

³⁷ Informale (n.tr.).

acesta este, așa cum am văzut, studiul în care „istoria“ a rămas încă.

La prima privire pare un paradox să afirmi să simpla cantitate de date pe care o au la îndemână cei care studiază civilizațiile este inconvenabil de mică, cînd istoricii noștri moderni se plîng că sînt copleșiți de masa materialului lor. Dar rămîne adevărat că faptele de cel mai înalt ordin, „cîmpurile inteligibile de studiu“, *unitățile comparabile* ale istoriei, rămîn inconvenabil de puține pentru aplicarea tehnicii științifice, elucidarea și formularea legilor. Cu toate acestea, asumîndu-ne riscul, intenționăm să ne hazardăm în această încercare, iar rezultatele ei sînt cuprinse în restul acestei cărți.

R. ARON *

5.3. FILOSOFIA CRITICĂ A ISTORIEI. Încheiere **

Istorismul (numim astfel doctrina care proclamă relativitatea valorilor și filosofiilor, precum și a cunoașterii istorice) s-a dezvoltat pornind de la criticism. Cum putem explica această evoluție? Este posibil să-i sesizăm logica imanentă? Vom încerca să desprindem rezultatele perioadei pe care tocmai am studiat-o, răspunzând acestei întrebări.

Într-un sens, istorismul este deja prezent la Dilthey, la Weber, la Simmel. Primul recunoaște diversitatea epocilor și a tipurilor de oameni, integrarea valorilor și a filosofiilor în ansambluri originale, care exprimă transformările imprevizibile ale vieții creatoare. Weber afirmă neîncetata nouitate a

RAYMOND ARON (1905---1983), cunoscut sociolog și teoretician al istoriei, fost profesor la Institut d'Etudes Politiques, la Sorbona (începând din 1956), apoi (1970) la Collège de France. Interesat îndeosebi de problemele politice și sociale ale contemporaneității, în a căror interpretare s-a manifestat ca un critic al marxismului și al socialismului, R. Aron rămâne însă semnificativ prin contribuțiile sale în afirmarea unei filosofii a istoriei, îndeosebi sub aspectul metodologiei și epistemologiei științelor istorice. *Lucrări principale*: *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938, 1948, 1981); *La philosophie critique de l'histoire* (1938, 1969); *Les guerres en chaîne* (1951); *L'opium des intellectuelles* (1955); *Espoir et peur du siècle* (1957); *Dimensions de la conscience historique* (1961); *Les étapes de la pensée sociologique* (1967); *Les désillusions du progrès* (1969); *Mémoires. 50 ans de réflexion politique* (1983). O abordare critică: P. MAREȘ, *Probleme ale filosofiei istoriei în opera lui R. ARON*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. X, Ed. Academiei Române, 1989, p. 169—181.

** *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, J. VRIN, 1969, p. 285—291.

Traducere: PETRE MAREȘ. *Revederea traducerii* I. N. ROȘCA.

valorilor prin care oamenii își aleg destinul și reinnoiesc înțelegerea trecutului. Și Simmel subordonează formele culturii devenirii unei forțe iraționale, viața.

Totuși, acești gemeni de relativism și iraționalism nu înfloresc încă. Între criticismul și istorismul contemporan se distinge o dublă opoziție. Într-o formulă excesivă, dar comodă, s-ar putea spune : criticismul crede în știință (și în critică), nu în filosofie, istorismul crede în filosofie dar nu în critică și nu, în orice caz, în știință. Weber, Dilthey, Rickert, Simmel, fiecare în felul său, pun la îndoaia posibilitatea unei filosofii universal adevărate. Și ei admit, toți patru, ca incontestabil, adevărul științei pozitive și al logicii care îi corespunde. Weber separă de problemele filosofice, probabil insolubile, problemele logice a căror soluționare este inclusă în însăși știința. Este suficient să observi în direct practica istoricului, pentru a recunoaște natura conceptelor și a categoriilor. Rickert, am văzut, opune mereu reflecția transcendentă, sursă de adevăr universal, dublei tentații a psihologismului și a metafizicii. Simmel și Dilthey, disting, de asemenea, logica cunoașterii (sau critica) de construcțiile metafizice. Eforturi pentru a gândi universul integral prin câteva concepte sau pentru a se ridica la o sesizare obiectivă a totalității, aceste construcții sînt expresia persoanelor sau temperamentelor, ele variază după indivizi și istorie. Ele nu sînt nici adevărate, nici false, dar mai mult sau mai puțin bogate și profunde.

Această credință și acest septicism sînt deopotrivă obstacole ale relativismului. Căci, dacă există o cunoaștere universală a trecutului uman, dacă filosofia este imediat exterioră științei, relativismul pare totodată mai puțin extins și mai puțin redutabil. Dimpotrivă, faptul devenirii ia pentru filosofie o semnificație decisivă începînd din momentul în care se aspiră la o filosofie adevărată, căci atunci este important de a demonstra că individul, prizonier al unui trecut, al unui timp, al unui limbaj, este, în toate acestea, capabil de o filosofie valabilă în afara orizontului său limitat.

Astfel relativismul integral este legat de renașterea unei filosofii. Filosofia istorică se definește și se dezvoltă prin opoziție cu fenomenologia lui Husserl. Și aceste două mișcări duc în mod egal la Heidegger care încearcă să le unească, astfel

încît să depăşească antinomia. Filosofia omului istoric ne-ar ridica deasupra relativismului omului în istorie.

Încă din perioada pe care o studiem, influenţa, sau mai degrabă prezenţa lui Husserl se manifestă. Într-un sens, Dilthey vrea să depăşească, ca şi el, *Weltanschauungul*, concepţia despre lume care traduce gîndirea individuală şi adună, într-o viziune originală, rezultatele provizorii ale ştiinţelor şi ale datelor permanente ale situaţiei umane. Dar, deoarece viaţa este prima, deoarece omul nu se cunoaşte decît prin intermediul operelor sale, această «filosofie a filosofiilor» nu este decît o istorie. Prin urmare, nu numai că ea nu ajunge nici la sistem, nici la totalitate, dar ea riscă să alunece, de asemenea, în relativitate, căci ştiinţa trecutului, sesizarea obiectivă a concepţiilor despre lume se desfăşoară în timp, ea este la rîndul său parţială şi provizorie, ea este istorică deşi lărgeste perspectivele şi îmbogăţeşte existenţa trăită prin participarea la alte existenţe cunoscute sau imaginate.

Nu este aici locul să se studieze renaşterea filozofiei şi declinul scientismului în Germania contemporană. Noi avem de analizat numai contribuţia adusă de doctrinele pe care le-am studiat la această evoluţie filosofică. Această contribuţie poate să se rezume prin ideea pe care am indicat-o referitor la Dilthey : relativitatea cunoaşterii istorice. Căci a recunoaşte această relativitate înseamnă a rupe cu universalitatea ştiinţifică, cu primatul şi suficienţa criticii, înseamnă a consacra totodată necesitatea şi probabil imposibilitatea unei filosofii. Cum se explică acest eşec al criticismului ? Este accidental, explicabil prin raţiuni sociale, sau, dimpotrivă, inevitabil şi adevărat ?

Mai întîi, filosofii critici, prin însuşi faptul că reflectau asupra cunoaşterii istorice, au fost determinaţi să pună în lumină rolul istoricului în construirea experienţei istorice. Chiar Rickert, care ajunge la obiectivitatea ştiinţei, subliniază selecţia prin valori. În fapt, s-a reţinut mai mult această evoluţie a sistemelor de referinţă decît universalitatea de drept, fondată fie pe o tablă de valori formale, fie pe acordul empiric în interiorul unei societăţi determinate. Mai mult, Weber, Dilthey, Simmel pun în lumină legătura retrospectiei cu prezentul istoricului, rolul activ al savantului care alege şi orga-

nizează. În aceste condiții, chiar dacă se menținea în teorie universalitatea, influența se exersa în sensul relativității.

Dar mai e ceva: diversele concepții ale criticii pe care le-am expus, s-au relevat, una după alta, imposibile. Critica «coordonată» a lui Simmel nu este decât o pseudo-critică: dacă se opun istoria reală și cunoașterea pe care o capătăm despre ea, rămân poate de analizat raporturile acestor două universuri, de justificat veridicitatea științei, dar nici această analiză, nici această justificare nu sînt la nivelul unei critici. Ar fi trebuit, pentru ca să fi fost altfel, să se suprimă realitatea în sine, mai întîi atom, apoi devenire vitală. Confruntată cu absolutul, construcția istoricului nu mai are decât valoarea unei opere de artă. Și critica rațiunii istorice dispăre în același timp cu știința trecutului. (Cel puțin dacă se acceptă o critică psihologică, ea ar fi parte a unei doctrine pragmatiste sau evoluționiste, ea ar duce deci, pe o altă cale, la istoria categoriilor și la imposibilitatea unei reflexii transcendente supraistorice).

Metodologia lui Rickert construiește fără îndoială un sistem închis, care garantează adevărul științei istorice. Dar, noi am văzut-o, succesul este în întregime aparent, obiectivitatea rămîne limitată la o epocă și la o cultură (și încă presupunînd că acordul formal asupra valorilor este suficient și că accentuarea povestirii istorice nu variază după preferințele concrete ale istoricului). Pe de altă parte, filosofia valorilor necesară filosofiei istoriei este postulată (sau demonstrată logic), dar nu descoperită în real. Transcendente devenirii, aceste valori formale sînt străine istoricului, abandonat astfel evoluției moralei, artelor, regimurilor politice etc. Și cunoașterea trecutului, în pofida intențiilor lui Rickert, participă mai mult la această devenire decât la această fixitate.

Weber impune precis această interpretare a lui Rickert deoarece el renunță la orice selecție obiectivă și concentrează obiectivitatea asupra relațiilor cauzale. Din acest moment, continua reînnoire a științelor culturale este subliniată cu încintare, pentru că ea ilustrează fecunditatea spiritului și libertatea omului, fără a compromite rigoarea științifică fundamentată deopotrivă pe stabilirea faptelor și pe determinarea cauzelor.

În sfârșit, critica rațiunii istorice a lui Dilthey este imediat prizonieră a relativității istorice, deoarece numai în istorie omul ia cunoștință de el însuși și reflectează asupra cunoașterii de sine. Viața este prima, reflecția transcendențială nu descoperă forme universale care ar garanta o știință valabilă pentru toți, ea pune în lumină formele în care se exprimă efortul vieții către creație și conștiință. Critica confirmă caracterul istoric al omului care gândește lumea și se gândește pe sine.

Toți autorii noștri ajung astfel la relativitatea științei istorice, și în acest sens tentativa criticii rațiunii istorice se termină printr-un eșec. Nu se ajunge să se demonstreze, prin reflecția transcendențială, adevărul supra-istoric al științei trecutului, căci acest adevăr este solidar cu adevărul moralei și culturii, într-un cuvânt cu adevărul filosofic. Dacă, în aparență, Rickert evită această solidaritate, aceasta se datorează faptului că el eludează problema istoriei, prin simplul fapt că își alege subiectul transcendențial și valorile universale. Or, filosoful, reflectînd asupra istoriei, caută în mod precis să ridice individul deasupra particularității sale, ființa în devenire deasupra temporalului. Dacă se acordă, prin ipoteză, cul universal și valorile nemuritoare, subzistă probleme logice, dar nu o problemă filosofică a istoriei, căci aceasta este deja rezolvată, și pentru individ și pentru filosof.

Ceea ce are importanță, deci, nu este faptul că logica pleacă de la subiect sau de la obiect cum o spuneam la început. Esențială este alegerea între subiectul transcendențial și subiectul istoric, între obiectul transcendențial și obiectul istoric. Și asupra acestui punct, găsim pe de o parte pe Rickert și de cealaltă pe Dilthey, Simmel și chiar Weber (în felul său). Ei recunosc toți trei că problema se pune în aceiași termeni savantului și individului. Cum ajunge istoricul care aparține devenirii pe care o retracează să scrie o istorie care să poată fi adevărată pentru toți ?

Fără îndoială, dacă logica unei științe ar fi inclusă în știința însăși, critica rațiunii istorice, concepută ca o metodologie, ar putea să se dezintereseze de problema relativității istorice. Dar nu merge astfel. Pentru științele morale și sociale, simpla observație dovedește că metoda folosită, conceptele utilizate variază cu filosofii la care aderă istoricii. Desigur, asupra

anumitor puncte, este posibil un acord general : procedeele valabile pentru interpretarea textelor sau stabilirea faptelor sînt astăzi într-o largă măsură un bun comun al tuturor cercetătorilor. În ocea ce priveşte chiar anumite demersuri legate fie de optica istoricului, fie de natura realului, s-ar putea invoca, dacă nu un acord de fapt, cel puţin, un acord de drept, a cărui dovadă ar fi căutată în practică (ideală). Dar acest acord n-ar merge mai departe de raporturile parţiale. Imediat ce este vorba de o viziune istorică totală, se recade în conflicte pe care ştiinţa n-ar şti să le rezolve deoarece îi sînt anterioare şi superioare.

În aceste condiţii, singurul enunţ legitim al temei critice, atunci cînd este vorba de raţiunea istorică, este acela al lui Weber : nu «potrivit cărora condiţii ştiinţa istorică este valabilă în mod universal ?», ci «care părţi ale ştiinţei istorice sînt valabile în mod universal ?». În alţi termeni, ce rezultatele sînt independente de perspectiva particulară pe care o comandă epoca şi filosofia istoricului ? *Critica raţiunii istorice determină limitele, şi nu fundamentele obiectivităţii istorice.*

În evoluţa filosofiei istoriei, perioada critică marchează mai puţin un început decît o urmare, deoarece autorii noştri reciau în termeni pozitivi idei tradiţionale. Iniţiatori uneori în calitate de logicieni, ei rămîn, în calitate de filosofi, tributari trecutului, ei regăsesc în ultimă analiză opoziţia între viziunile retrospective şi unitatea devenirii umane. Mai precis, ei recunosc două antinomii fundamentale, pe care le-au indicat de mai multe ori, pe de o parte între relativitatea istorică, care pare un fapt, şi adevărul universal, cerut de raţiune, pe de altă parte între perspectivele individuale, parţiale şi multiple şi totalitatea evoluţiei.

Ar fi totuşi nedrept să-i măsurăm pe Dilthey şi Weber numai faţă de trecut. Doctrina lor — a omului istoric — nu se defineşte numai prin opoziţia cu «spiritul absolut» al lui Hegel sau cu «eul transcendent» al lui Husserl. Pentru a ne completa analiza, ar fi trebuit să ţinem cont şi de Nietzsche, adică de voinţa modernă de a filosofa în istorie şi real şi nu în etern. Omul căruia se pretinde că i se exprimă situaţia, căruia i se oferă o doctrină sau o tablă de valori, nu este un eu transcendent, un spirit pur care construieşte ştiinţa pozitivă, ci o fiinţă concretă, cotăţean, poet, sau negustor, om de credinţă

și acțiune, un om singular pus în împrejurări unice. În acest sens, Dilthey este la originea filosofiei germane contemporane, filosofie a individului și pentru individ. Și Weber a fost un filosof prin excelență (deși s-a apărat că ar fi), deoarece a reflectat asupra condițiilor politicii, a necesităților alogerii, adică asupra destinului tuturor și al fiecăruia.

Această carte nu este deci decît o introducere. În ordinea dogmatică, ea conduce la o altă carte care ar relua ideea lui Weber : limitele obiectivității istorice. În ordinea istorică, ea conduce la istorismul contemporan, la fenomenologie și la *Filozofia Existenței*. Considerată în sine, și-ar atinge scopul *dacă* ar fi justificat un principiu : critica (cel puțin cînd este vorba de științele morale) nu înlocuiește și nici nu evită hotărîrile filosofice ; *dacă* ar fi sugerat o metodă : interpretarea imanentă a doctrinelor permite, prin fidelitate, depășirea și confirmă un anumit privilegiu al gîndirii retrospective.

R. ARON

5.4. INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA CRITICĂ A ISTORIEI *

CUNOAȘTEREA ISTORICĂ

Am vrea, în acest paragraf, să definim cunoașterea istorică plecând de la trei studii precedente. Vom ajunge la această definiție pe două căi diferite.

Până în prezent, am reținut toate formele pe care le îmbracă știința sau comprehensiunea evenimentelor umane. Este important acum să ținem cont de faptul că obiectul istoriei aparține trecutului, că acesta este în devenire și că participă la realitatea colectivă și spirituală, în același timp immanentă și transcendentă conștiințelor individuale. Între durata brută și rațiunea pură dincoace de generalități, dincolo de elementele juxtapuse, se discerne direcția originală a cercetării istorice.

În plus, această derivă în același timp din cunoașterea de sine și din aceea a celuilalt. Ea încearcă să depășească parțialitatea și reciprocitatea spectatorului și actorului, dialectica aceluiași și a celuilalt. Astfel, se desprinde, în ultima analiză, intenția proprie cunoașterii istorice care, inseparabilă de existența umană, confruntă prezentul cu trecutul, ceea ce fiecare este cu ceea ce a fost, subiectul cu celelalte ființe ; cunoaștere care este o reflectare, moment al unei dialectici care pleacă de la viață și revine la ea.

* RAYMOND ARON, *Introduction à la philosophie critique de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1948), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1981, p. 95—105 ; 107—116 ; 344—349.

Traducere de PETRE MAREȘ. *Revederea traducerii* : I. N. ROȘCA.

Încă de la cunoașterea de sine ne-am dat seama de decalajul tipic între experiența trăită și retrospecție, care nu este nicidecum înviere, ci mereu reconstrucție conceptuală. În acest sens, cunoașterea de sine și a celuiilalt, contemporană și retrospectivă, ar aparține unui același gen. În acest gen, cunoașterea istorică ar reprezenta **ultima specie**: intervalul între cunoaștere și obiectul său atinge dimensiunile extreme.

Indivizii care se îndepărtează de noi se pierd în abstract. *Celălalt, prezent*, ne amintește neîncetat capacitatea sa de schimbare, absent, el este prizonierul imaginii pe care ne-am făcut-o despre el. Conștiința personajului istoric este definitiv fixată în conduita și operele sale. Nimic nu va putea să-l mai smulgă din rigiditatea a ceea ce a fost și a ceea ce va fi fost mereu. Dacă noi distingem încă în prietenii noștri ceea ce sint de ceea ce fac, această distincție se șterge pe măsura ce oamenii se cufundă în trecut. Nedreptate aparentă, dar probabil idealul învierii este mai puțin inaccesibil decât străin istoriei.

Calitatea și cantitatea lămuririlor variază. În lipsă de documente, cea mai mare parte a psihanalizelor încercate pe personaje istorice sint, în ipoteza cea mai favorabilă, seducătoare și fără verificare posibilă. Ființa secretă scapă din ce în ce, chiar dacă conduita rămîne inteligibilă. Interpretarea rațională mai ușoară, mereu verosimilă, are tendința refulării interpretării prin mobiluri (mai ales prin mobiluri iraționale). Cu atît mai mult cu cît oamenii trecutului interesează înainte de toate în activitatea lor istorică cu care tind să se confunde, într-o asemenea manieră încît sint pentru a spune astfel, deindividualizați.

Tot astfel variază elementul de simpatie care procedă, însoțește sau urmează o cunoaștere de evenimente umane. Cunoașterea de sine, cea a altuia (atunci cînd este trăită, directă) se desfășoară într-o atmosfera de intimitate. Avem împreună cu contemporanii noștri idei și afecțiuni comune pentru a înțelege cel mai ades cum se pot trăi experiențele pe care documentele — opere sau acte — ni le sugerează. Cum se spune în mod vulgar, ne punem în locul altora.

Cunoașterea istorică este adesea lipsită de această participare a conștiințelor. Doar diversitățile psihologice ar fi de natură să separe absolut contemporanii. Între indivizii care aparțin altor epoci, altor civilizații, comunicarea rămîne strict inte-

lectuală. Noi reconstruim sistemul de gândire, sistemul de valori, explicăm pe unul și pe altul prin circumstanțe, dar ajungem rar să dăm viață omului care se exprima în acest univers. sau, cel puțin această reușită este recompensa unei îndelungi familiarități, privilegiul artei și al marelui istoric.

Înseamnă să spunem că este întotdeauna inadecvată cunoașterea istorică? Totul depinde în realitate de scopul care i se fixează. Ea nu regăsește nici impresiile fugitive, nici sentimentele rare, nici totalitatea afectivă care compun climatul în care trăim. Impresia că singură dă prezența, detaliile futele și totuși semnificative, stilul persoanei, ceea ce ne face ființe odioase sau dragi, aceasta cade treptat în uitare. Istoricul nu descoperă în fond conștiințele decît prin intermediul ideilor, acelea ale operelor pe care se străduie să le regîndească, acelea care vin din noi și pe care el le substituie experiențelor trăite pentru a le face inteligibile. Pierdere iremediabilă? Ceea ce ne frapează cel mai mult nu este neapărat ceea ce merită să supraviețuiască.

Am analizat pînă în prezent istoria în prelungirea biografiei și autobiografiei. Or, se poate spune că biografia nu este un gen istoric sau, cel puțin, că biografia și istoria se angajează în direcții opuse. Biograful se interesează de omul privat, istoricul, înainte de orice, de omul public. Individul nu accede la istorie decît prin acțiunea pe care o exercită asupra devenirii colective, prin aportul său la devenirea spirituală. Biograful ar vrea să resuscite individul neînlocuibil, adică fiecare dintre noi în el-insuși și pentru cei apropiați lui. Fără îndoială, există biografii istorice: om privat și public, individ și ființă istorică ar trebui să apară în mod egal în inseparabila lor unitate. Totuși, chiar în acest caz, opoziția subzistă cel puțin parțial. O biografie redă o epocă în același timp cu un om, dar ea este orientată către acesta; istoricul, în ultimă analiză, vizează, dincolo de om, epoca. Scopurile rămîn contrarii, pe cînd obiectele tind să se confunde.

Din acest moment, perspectiva se răstoarnă: istoria nu mai este ultima specie, cunoașterea cea mai săracă și cea mai aridă, ea devine, din contră, deplina realizare a unei tendințe vizibile încă de la cunoașterea de sine, de săvîrșirea efortului pentru a gîndi viața, degajînd și reconstruind raționalitatea immanentă acesteia, nepercepută ades chiar de ființele care o

trăiesc. Știința, incapabilă de a coincide cu durată, nu-și îndeplinește mai puțin vocația deoarece ea reclamă mișcarea vieții către spirit, a indivizilor către un destin colectiv.

La drept vorbind, nici această intelectualizare a duratei, nici această spiritualizare a obiectului nu sînt suficiente pentru a defini istoria. Ele permit să se distingă cunoașterile istorice și psihologia, experiența trăită și retrospectivă. Dar orice cunoaștere a evenimentelor este retrospectivă. La rigoare, se observă evenimentele în momentul în care se petrec, nu se explică, nu se organizează în maniera inteligibilă decît mai târziu. Conștiința umană nu apare, pentru a spune așa, decît amintirii sau spectatorului. Experiența trăită este ca absorbită în ea-însăși. Ea se transformă, ea se dizolvă, de îndată ce se exprimă sau se cunoaște.

Orice cunoaștere retrospectivă nu este deci istorică. În mare s-ar distinge trei direcții : sau se vizează generalități mai ales de ordin psihologic (legi psihologice, teorii ale psihozelor, tipuri caracterologice). În acest caz, se utilizează evenimentele, dar nu sînt considerate în localizarea lor temporală. Să mai spunem că se substituie evenimentului un fapt printr-o abstracție științifică. Sau se tinde către totalități transcendente duratei (eu esențial, umanitate veritabilă), sau în fine, se încearcă a se reconstitui o devenire. Numai această orientare este caracteristică istoriei (mai ales că din teama de a nu se pierde într-o înaintare infinită, din dorința de a atinge puncte fixe, istoricul se ridică fără încetare la generalități sau totalități transcendente devenirii). Într-un anume moment al timpului, un individ reflectează asupra experienței sale, o colectivitate asupra trecutului său, umanitatea asupra evoluției sale : astfel se nasc autobiografia, istoria particulară, istoria universală. Istoria este *sesizare retrospectivă a unei deveniri umane, adică în același timp socială și spirituală*.

Între cunoașterea de sine și aceea a celuilalt, am observat un fel de dialectică. Eu cunosc impresiile sau motivele mele și actele celorlalți. Noi ne definim în ochii noștri prin cel mai bun dintre noi înșine (care gîndim sau vrem să fim) și îi judecăm pe ceilalți după conduita și, pentru a spune astfel, după reușita lor. Ideea noastră despre noi înșine nu este desăvîrșită, noi ne credîm (lăsînd la o parte cazurile în care invocăm un caracter tiranic pentru a ne scuza greșelile). Dimpotrivă, avem

tendința să-i închidem pe ceilalți într-o formulă în același timp vagă și imperativă, adesea cu atât mai imperativă, cu cât este mai vagă.

Este posibil și în ce sens să depășim această dialectică? Practic, constatăm că despre fiecare individ și adesea pentru fiecare conduită există imagini multiple, că fiecare imagine corespunde *unui* punct de vedere al spectatorului, diversitatea punctelor de vedere fiind tot atât de ireductibilă ca și opoziția subiectului și a observatorului. Dar, în măsura în care istoria se ridică deasupra psihologiei, sau cel puțin subordonează psihologia operei sau evenimentului, ea scapă celor două parțialități contrare, a actorului și spectatorului, mai apropiată de acesta decât de acela, fără să fie aservită opticii niciunuia dintre ei. Actul pe care-l reține istoricul nu este actul pe care cutare spectator plasat într-un loc sau într-un moment singular l-a observat, ci actul așa cum se definește el istoric, prin locul său într-o situație sau într-o devenire, prin efectele sale asupra colectivității. Tot astfel, opera în care individul se exprimă și cu care se confundă scapă alternativei psihologice, prejudecății interesatului ca și aceleia a indiferentului, a admiratorului și a dușmanului.

Astfel privilegiile retrospectiei compensează poate servitudinile la care este supusă. Istoricul, spre deosebire de contemporan, cunoaște întregul vieții individuale. Ceea ce ființa ar fi putut deveni, el o ignoră definitiv. În schimb, el știe ceea ce a făcut celălalt, pînă la capăt. Or, un destin rămîne nesigur atita vreme cît nu s-a sfîrșit, deoarece, în fiecare moment, omul se hotărăște și, pentru a spune astfel, se alege din nou. Chiar pentru omul însuși, schimbarea de ultimă zi modifică semnificația existenței anterioare.

Dacă este vorba de idei, istoricul le surprinde consecințele, el judecă maestrul după discipolul lui, doctrina veche după știința modernă. Ceea ce creatorul nu putea ghici, istoricul, grație refulului, o surprindea imediat. În acest sens, prezentul luminează trecutul: psihologia modernă reînnoiește înțelegerea mitologiilor celor mai vechi, micro-fizica, concepția kantiană despre obiect sau filosofiele antice despre atom. În acest sens, istoricul nu depășește numai spectatorul, dar și actorul, deoarece dispune de documente inaccesibile, prin definiție, acelor care au trăit spontan și inconștient istoria.

Astfel, tot în această direcție, istoricul depășește incertitudinile elementare, mai puțin devenind un amator savant decât schimbând obiectivul. Pluralitatea perspectivelor asupra unui eveniment subzistă atîta vreme cît se rămîne la nivelul indivizilor, atît cît se pretinde coincidența cu insesizabila mișcare a conștiinței. Analiza precedentă ne sugerează un dubiu adevăr posibil, acela al faptului devenit obiectiv, acela al devenirii care, prin avansarea sa, creează adevărul trecutului.

Indicam mai sus că scopul însuși al cunoașterii de sine pare nedeterminat. A se cunoaște, înseamnă a-ți da seama de ceea ce orice om este sau ar trebui să fie capabil? Înseamna, dimpotrivă, a-și fixa singularitatea. Cultul originalității sau al umanității? În aparență, am neglijat această întrebare. În fapt, toate analizele noastre ne conduc spre ea.

La nivelul elementar, dialectica sînelui și a celorlalți apare din nou, ea orientează, se pare, și o cercetare și pe cealaltă către particularitate. Dar această opoziție este iluzorie căci, înșine, ne dăm seama de celălalt, acela care nu mai sîntem sau care am fi putut fi și, în celălalt, ne recunoaștem.

Dar mai trebuie să distingem două feluri de comunități, una psihologică, alta istorică. Trebuie să observ în mine un fel de a acționa sau de a simți cel puțin analog aceluia pe care-l constat în exterior, altfel aș istorisi fapte fără a le înțelege. Dar această identitate a mobilurilor umane, oricare ar fi nivelul de formalism, de sărăcire abstractă, la care trebuie să mă înalț pentru a o atinge, este suficientă doar moralizatorilor, naratorilor care măsoară în definita diversitate a evenimentelor și a persoanelor cu simplitatea tendințelor ultime. Istoria n-ar mai fi decât o culegere de exemple pentru psiholog. Între gîndirea mea, voința mea și cea a altuia, asemănarea mecanismelor psihologice n-ar ajunge pentru a crea unirea. Dacă-mi înțeleg concetățenii sau contemporanii, asta este pentru că purtăm în noi același spirit obiectiv, folosim același limbaj, am primit aceleași valori, am împărtășit aceleași evidențe.

Din această comuniune, decurge o dublă consecință. Cunoașterea istorică este *parte*, este *mijloc* al cunoașterii de sine. Trecutul colectivității mele îl descopăr parțial în mine

însumi : cînd mă interesez de el, nu ascult de o simplă curiozitate, nu caut amintiri sau imagini, mă forțez să descopăr cum a devenit colectivitatea mea ceea ce este, cum m-a făcut ea ceea ce sînt. Pe de altă parte, dacă sînt, mai întîi și înainte de orice, astfel cum m-au format anturajul și mediul meu, dacă spontan nu disting între ideile primite și ideile mele, sînt condamnat să explorez lumea umană pentru a descoperi ceea ce poate mă face unic, ceea ce, în orice caz, este al meu în mod esențial, pentru ca l-am consacrat prin alegerea mea.

Desigur, dacă ea mă cunoaște înseamnă să aduc conștiinței distincte nuanța unică a unei anumite experiențe trăite sau a celui meu constant, trebuie probabil să mă închid în mine, să mă absorb în propriile-mi impresii. Și în plus, deja pentru a evidenția originalitatea calitativă, un fel de confruntare, măcar implicită, se impune. Imediat ce pretind că știu, trebuie să ies din mine însumi. Eu nu sesizez impulsurile care mă fac să acționez decît trecînd prin experiența oamenilor. Înainte de orice, cunoașterea de sine ca a unei ființe singulare succede în mod inevitabil descoperirii și aprofundării celorlalte ființe. Fiecare se definește opunîndu-se o epocă trecutului său, o cultură sau o națiune altuia, o persoană epocii sau mediului său. La toate nivelurile, cunoașterea de sine este ultima, ea marchează desăvîrșirea cunoașterii celui alt.

Ajungem astfel să punem cel puțin întrebarea hotărîtoare. Această depășire a singularităților nu echivalență cu o explicare a faptelor printr-o lege sau a indivizilor prin tip. Sau istoria ajunge la o pluralitate incoerentă în care cineva se situează comparîndu-se și alegîndu-se, sau ea acordă umanității o vocație care subordonează misiunile diferite ale oamenilor și ale grupurilor unei unități finale, unitate a unui imperativ abstract sau a unei sarcini colective.



Ființa istorică nu este nici aceea care durează și acumulează experiențe, nici aceea care-și amintește : istoria implică conștientizarea prin care trecutul este recunoscut ca atare, în momentul în care conștiința îi restituie un fel de prezență. De aceea am căutat originea cunoașterii istorice nu în memo-

rie, nu în timpul trăit, ci în *reflectare*, care îl face pe fiecare propriul spectator, în *observare*, care ia experiența celui alt drept obiect.

Am fi putut, de altminteri, să analizăm intervalul dintre trăit și retrospectivă după exemplul amintirii, căci aceasta nu este păstrată și fixată între impresie și evocare, în maniera unui atom material în profunzimile inconștientului. Ea participă la viața mea și se transformă cu ea. Numai anumite clipe de excepție scapă, probabil, acestei evoluții și, marcate în noi pentru totdeauna, ajung să reinvie. În orice caz, aceste reamintiri involuntare, mereu fragmentare și ca supratemporale, nu ajung nici să asigure continuității evului nostru, nici să sustragă conștiința din fața duratei.

Memoria este legată de formele primitive ale istoriei, deoarece ea furnizează materialele. Primele povestiri înlănțuie evenimente pe care naratorul și le amintește pentru a le reaminti sau pentru a le releva altora. Dar, în aceeași manieră ca și cunoașterea, ele se îndepărtează de trăit : cel ce povestește nu reproduce, nici pentru ceilalți nici în el, ceea ce a văzut sau simțit, el are iluzia că revede sau simte din nou, plecând într-adevăr de la urmele pe care i le-a lăsat trecutul, el reconstituie, el traduce în formule verbale faptele și gesturile la care a asistat. Martorul oferă anumite garanții de veridicitate sau măcar de autenticitate (am putea enumera cu ușurință avantajele de neînlocuit ale analiștilor contemporani), cu toate acestea el este prizonierul opticii limitate a spectatorului sau (și) a actorului. Nici unul, nici celălalt nu a trăit realitatea istorică în cazul în care aceasta nu este la nivelul individului. Nici unul, nici celălalt nu o retrăiește și nu o face să re trăiască.

Documente pentru cunoaștere, amintirile sînt, de asemenea, și o condiție pentru ea, în măsura în care individul, din lipsă de continuitate, n-ar putea ajunge la istorie, nici măcar la a sa proprie. Datorită imediatei rețineri, momentele succesive se unesc ; datorită acumulării cunoștințelor, *eu sînt* trecutul meu, suma experiențelor mele, datorită relativei permanențe a afecțiunilor mele, eu pot coincide cu impresii îndepărtate și pot rămîne același pentru cei apropiați. Ființa care evoluează este aceea care se îmbogățește conservînd, dar care trebuie să și uite pentru a progresa. Istoria apare prin

luarea la cunoștință a acestui destin, prin detașarea care rupe unitatea duratei naive. În loc să adere la devenire, în loc să se abandoneze dinamismului interior, individul caută să se cunoască dedublându-se. Prin reflecție el face istorică evoluția care este unită cu existența sa. Istoria aparține ordinului spiritului, nu al vieții.

UNIVERSURILE SPIRITUALE ȘI PLURALITATEA SISTEMELOR DE INTERPRETARE

Să luăm ca punct de plecare unul din rezultatele la care am ajuns în partea precedentă. Evenimentul uman, așa cum se petrece în conștiințe, este inaccesibil. Mai târziu, reconstruim ceea ce s-a trăit. Care sînt incertitudinile sau echivocurile acestei reconstrucții? În ce măsură este ea separabilă de situația sau de intenția istoricului? Susceptibilă de o validitate universală?

Am indicat în paragraful 3 din partea precedentă obiectivarea conștiinței în operele spirituale și în ansamblurile sociale. Din aceasta, rezultă o *pluralitate de sisteme de interpretare*, care va fi prima temă a studiului nostru.

Dar, presupunînd această pluralitate ireductibilă, ne vom întreba dacă, în interiorul unui anumit sistem, o interpretare poate fi numită adevărată. Această veridicitate o s-o căutăm fie către element, fie într-o totalitate mai mult sau mai puțin vastă. Pe de altă parte, adevărul este amenințat, fie prin dizolvarea obiectului (atom insesizabil, totalitatea echivocă), sau prin intervenția observatorului în reconstituire. Am putea să mai formulăm aceleași probleme în termenii următori: universalitatea comprehensiunii ar fi condamnată sau prin structura realității istorice, mereu neterminată și bogată în semnificații noi, sau prin activitatea istoricului care, solidar cu evoluția istorică, ar rămîne exterior trecutului.

Vom analiza mai întîi pluralitatea sistemelor de interpretare și imposibilitatea unei reducții științifice (paragr. 1), apoi interpretările parțiale, acelea ale ideilor (paragr. 2), ale evenimentelor psihologice (paragr. 3) și ale faptelor (paragr. 4), păstrînd mereu prezente diversele întrebări: posibilitatea unei

comprehensiuni fragmentare sau totale adevărate, relativitate sau universalitate a comprehensiunilor, separare și inevitabilă colaborare a sistemelor.

Pluralitatea sistemelor de interpretare

Am indicat la paragraful 3 al părții precedente originile problemei pe care vrem să o examinăm.

Pentru a comunica, oamenii folosesc sisteme de semne pe care le primesc din afară. Astfel, un cuvânt are o semnificație obiectiv fixată (prin convenție, uzaj etc.), dar sensul pe care i-l dă *această ființă* determinată, care folosește acest sens *într-un anume moment* diferă mereu mai mult sau mai puțin de semnificația comună. În conversația curentă, pentru a umple intervalul dintre ceea ce *celălalt* vrea să spună și ceea ce spune, sîntem obligați să sesizăm limbajul direct tăcut al gesturilor și corpurilor, să participăm la acordul tacit care precizează pentru intimi valoarea fiecărui termen. Atunci cînd interlocutorii sînt separați de secole, singura interpretare a limbajului implică o reconstituire a sistemelor folosite, de o epocă sau de o anumită persoană, fără să fim asigurați vreodată că se atinge impresia singulară care a fost tradusă în mod probabil evident contemporanilor.

Potrivit voinței de a *crea* și nu de a *comunica*, intervalul crește în experiența durată în monument. Frumusețea unei picturi am căuta-o zadarnic în afara materiei care slujește de suport unei valori estetice oferite de acum tuturor. Între conștiință și conștientizare, între intenția clară și creație, există probabil un decalaj în sine și mereu pentru alții.

Noi ne vom plasa de aici înainte pe punctul de vedere al interpretului pentru a arăta pluralitatea sistemelor de interpretare, legată de situația istoricului și de structura realului.

Să luăm drept exemplu comprehensiunea scrierilor lui J.-J. Rousseau. Să lăsăm de-o parte munca filologică, compararea și critica textelor, apropierea diverselor ediții etc. Să neglijăm de asemenea studiul anumitor fapte relative la lucrări ca numărul edițiilor sau reprezentărilor, difuzarea cărții, răsunetul în public etc. Oricare ar fi valoarea acestei sociologii, ea nu epuizează munca istoricului. Că este vorba de *Noua Eloiză* sau de *Contractul social*, acesta vrea de aseme-

nea să degajeze conținutul ideologic sau artistic al operelor. A nu repeta ceea ce a spus autorul, a nu rezuma, ci a elucida și a regîdi.

Este ușor să formulezi abstract ideile pe care Rousseau le-a exprimat mai mult sau mai puțin direct în romanul său. Dar a expune intențiile conștiente ale unui scriitor nu înseamnă încă să înțelegi o operă. Semnificația unui roman nu se confundă niciodată cu aceea a concepțiilor morale, politice sau religioase pe care autorul își închipuia că le ilustrează sau că le apără. De asemenea, *Contractul social* n-ar fi înțeles dacă istoricul ar indica numai preferințele politice ale lui Rousseau, ar aminti împrumuturile posibile din predecesorii sau din contemporanii săi, sau chiar dacă ar analiza atitudinea lui Rousseau, în același timp cetățean al Genevei și om al poporului revoltat împotriva saloanelor. Sensul unei filosofii politice, cu condiția de a admite ca o astfel de filosofie să aibă drept la existență, este dincolo de incidentele biografice, sau de influențele sociale și literare, cere, pentru a fi sesizat, un efort de simpatie cu mișcarea unei gîndiri.

Să precizăm bine importanța pe care o dăm acestor remarci. Ar putea cineva să se întrebe asupra sarcinii pe care trebuie să și-o impună istoricul. Studiul împrumuturilor și al surselor este insuficient. Tehnica istoriei sau a criticii ar putea fi repusă în discuție : cum am putea să transpunem, fără a le desfigura, valorile estetice într-un alt limbaj ? Cu aceleași idei psihologice, cu aceleași experiențe, Proust ar fi putut scrie, în loc de *În căutarea timpului pierdut*, un tratat științific banal și plictisitor.

Dar nu în această direcție se orientează analizele noastre. Puțin interesează această tehnică și mijloacele de expresie de care ea dispune. Noi presupunem că istoricul pretinde să cunoască și se întreabă cum ajunge acolo. Or, orice cunoaștere ar desfigura obiectul său dacă ar neglija ordinea și unitatea internă monumentului, căci o operă, sau, cum se spune, o punere în operă, este inteligibilă numai raportată la scopul său autentic. Între observarea de fapte, explicarea prin cauze, pe de o parte, și aprecierea estetică, pe de altă parte, se interpune comprehensiunea care ar trebui să fie independentă și de una și de alta și să le precedă pe amîndouă. Fără de

care, istoricul mutilează sau ignoră realitatea spirituală constitutivă trecutului.



Prin analiza precedentă am regăsit, se pare, distincția clasică a interpretării interne și a interpretărilor externe. Dar scopul nostru nu era numai să reamintim această distincție, căci aceasta nu reprezintă, în ochii noștri, decît un exemplu privilegiat al *pluralității sistemelor de interpretare*, prin faptul că ea opune unul celuilalt două sisteme extreme.

Am arătat, în partea precedentă, că orice interpretare este o reconstrucție. Chiar dacă, în ultima analiză, se vizează conștiința unor ființe dispărute, se trece prin intermediul relațiilor inteligibile. Or, noi constatăm pluralitatea relațiilor susceptibile de a fi utilizate.

Fie să-l înțelegem pe Rousseau în ansamblul său, adică să arătăm unitatea diferitelor sale lucrări : vom încerca să ne imaginăm simultan cetățeanul Genevei, utopistul care visează la o politică dreaptă, la o pedagogie reinnoită, visătorul solitar etc. Contradicția sau non-contradicția ideilor n-ar interesa mai puțin decît coerența afectivă a diferitelor teme. Din contră, dacă se studiază *Contractul social*, prin el însuși sau în evoluția teoriei politice, interpretarea ar trebui să fie non-contradictorie în sensul strict : religia civilă este conciliabilă cu panteismul scrisorilor adresate domnului Malesherbes, cu cultul libertății ? După scopul pe care-l urmărește, istoricul stabilește între elemente legături diferite, el folosește alte concepte : or, acest scop, el însuși și-l fixează.

Am cîștigat ceva observînd raportul interpretului cu monumentul istoric și nu mișcarea prin care viața se transcende ? Să nu ne îndoim : decalajul rămînea posibil, dar nu necesar, atîta vreme cît atenția noastră se fixa asupra fenomenului creației. Din contră, pluralitatea interpretărilor este evidentă, deîndată ce se înfățișează munca istoricului. Căci apar tot atîtea interpretări cîte sisteme există, adică, în termeni vagi, *concepții psihologice și logici originale*. Mai mult, putem spune că *teoria precede istoria*, dacă prin teorie înțelegem, în același timp, determinarea unui anume sistem și valoarea acordată unui anume tip de interpretare.

Pentru a confirma mai puțin exactitatea cît importanța analizelor precedente (ar putea fi considerate inutile prin banalitate), să examinăm anumite forme de interpretare externă, de exemplu varietățile metodei zis materialistă. Se pare că am putea distinge patru dintre acestea : explicație cauzală, explicație psihologică, explicație cu ajutorul conceptelor ca expresie, reflectare, în sfîrșit, explicație istorică. Să le considerăm succesiv.

Cel mai ades, se vorbește de *determinare* sau *condiționare*. Să rezervăm aceste cazuri pe care le vom întîlni mai departe, cînd vom fi studiat noțiunea de cauzalitate istorică. De acum este clar că explicația cauzală presupune mereu o înțelegere internă. Înainte de a căuta cauzele unei idei, deja trebuie știut ceea ce ea semnifică, adică în fond, *ceea ce este*. Vom spune, dimpotrivă, că ne învață acest lucru circumstanțele externe ? O astfel de obiecție presupune admisă teoria care este în mod precis în discuție, anume că semnificația adevărată a ideilor se degajă din studiul mediului și al influențelor. Mai mult, chiar în acest caz, distincția și ordinea celor două demersuri rămîn valabile, dar comprehensiunea socială trece drept decisivă, în virtutea unei teorii filosofice.

Pe de altă parte, oricum ar fi, cercetarea cauzală nu autorizează nici o apreciere. Adevărul sau valoarea unei opere spirituale nu se măsoară prin circumstanțele descoperirii sau ale creației. În rest, din două lucruri una : dacă toate ideile au cauze sociale, trebuie să se consimtă să se repare radical judecata de valoare și stabilirea originilor. Fără de care, s-ar ajunge la descalificarea tuturor ideilor (acelea ale istoricului nu ar scăpa criticii). Dacă, din contră, anumite idei nu au cauze sociale, urmează că interpretarea materialistă nu este nici singura, nici mereu privilegiată, prin urmare face loc sesizării interne.

Deși explicația cauzală trece, în mod vulgar, drept explicația prin excelență, ea se întîlnește rar. Este dificil, într-adevăr, să descoperi consecuții regulate între fapte și idei. Cel mai adesea istoricul folosește termeni ca reflex, suprastructură, sau concepte psihologice ca *justificare*, *disimulare*, *transfigurare*, *eschivare* etc. Economia liberală servește la *justificare* capitalismului, pretinsele armonii economice la *disi-*

mularea situației reale, religia la *transfigurarea* mizeriei, imaginațiile transcendente la evadarea din lume, unde fiecare își trăiește existența unică.

Este clar că o astfel de interpretare este parțială. Ea nu permite nici o concluzie în ceea ce privește adevărul sau falsitatea, sau chiar simpla semnificație a ideilor. Ea rămâne una între celelalte, valabilă științific cu condiția să rămână conștientă de limitele sale.

Nici efectele sociale sau falsitatea unei idei nu permit o afirmație relativă la origine. Interesul capitalismului pentru teoria fatalității crizelor nu implică faptul că această teorie să fie falsă. Și, presupunând că ea ar fi falsă, nu decurge de aici că cei ce o profesază ar fi ipocriți sau cinici. Cel mult avem dreptul să conchidem că eroarea comportă un motiv psihologic, dacă spiritul ca atare nu se înșală.

Ni se va obiecta că istoricul nu studiază pe de o parte ideile, pe de altă oamenii. El nu admite că această dualitate să fie ireductibilă. Din contră, el tinde către unitate, deoarece ideile sînt, în ochii lui, *expresia* atitudinilor umane sau situațiilor sociale. Este vorba de economia liberală, pentru a relua exemplul precedent? Istoricul nu va opune intențiile economiștilor burghezi logicii științei, deoarece conceptele folosite, procedeele de raționare și de investigație, tot aparatul gândirii traduc o voință de clasă, în același grad ca și dorința de a consacra *proprietatea privată și libera concurență*. O astfel de metodă ar putea să se justifice prin fraze cel puțin verosimile, ca : gîndirea fiecăruia este imaginea modului său de a fi, diferitele activități ale unui grup sau ale unui individ nu sînt independente unele de celelalte, ele poartă marca unei aceeași inspirații, ele corespund unei intuiții sau unui stil singular.

Și aici este vorba de un procedeu utilizabil, a cărui legitimitate între altele, nu este îndoielnică, dar este important să i se dezvăluie ipotezele implicite și limitele. Constituirea totalităților de idei (filosofie liberală, de exemplu), a totalităților sociale (o anume clasă), punerea în legătură a acestor totalități, toate aceste demersuri implică o anume orientare a curiozității. Începînd din momentul în care reunim, în unitatea unui ansamblu, diversele creații ale spiritului : religie,

știință, filosofie etc., sistemul de interpretare ales rămîne, în mod necesar, dincoace de logicile specifice, se tînde către un fel de psihologie sublimată. Dar o astfel de istorie nu ar putea exclude sau descalifica nici pe aceea a ideilor pure, nici pe aceea a oamenilor care acționează.

În sfîrșit, o formulă ca «*semnificație istorică a acestei doctrine a fost...*» aparține unei alte categorii. Ea reprezintă ultimul recurs al istoricului : dacă mecanismul cartezian nu are nici drept cauză, nici drept consecință manufacturile, dacă el nu exprimă nici psihologia, nici atitudinea vitală a omului manufacturilor, rămîne o coincidență temporală care sugerează judecata istorică. Din acel moment, istoricului, eliberat de orice obligație a dovezii, organizează liber evoluțiile istorice în și prin care faptele și operele trecutului își capătă sensul lor exact. Ne va fi suficient să punem întrebarea : retrospectivă, poate mai adevărată decît viziunea contemporană, este definiitivă ? Sau nu este ea dublu relativă, față de teorie și față de perspectiva istoricului ? Ea implică deci, și nu ar putea demonstra, adevărul filosofiei cu care ea este solidară.

Analizele precedente comportă, se pare, trei concluzii :

- 1) Departe de a o înlocui, explicația presupune înțelegerea.
- 2) Pluralitatea interpretărilor este un fapt incontestabil, care se impune istoricului. Anumite interpretări, oricum ar fi, rămîn independente.

- 3) Numai o teorie, anterioară de fapt cercetării istorice, permite să se fixeze valoarea proprie fiecărei interpretări, posibilitățile explicațiilor externe, natura înțelegerii intrinsece.

Această ultimă concluzie va părea paradoxală și totodată banală. Paradoxală, căci, în sfîrșit nu este de datorită faptului și nu a raționării de a ne învăța dacă, și în ce măsură, ideile se explică prin circumstanțe economice și sociale ? Banală, deoarece cine a sperat vreodată că studiul societății ateniene ne-ar revela ultima gîndire a lui Platon din *Parmenide* ? Să încercăm să justificăm acest paradox, să confirmăm această banalitate.

Fără îndoială prin cercetarea empirică descoperim cauzele ideilor. Iar filosofia, în mod logic anterioară, este mai mult sau mai puțin sugerată și rectificată prin această cercetare. Dar se ating, într-o largă măsură, rezultatele pe care le do-

rim : o mișcare intelectuală comportă întotdeauna, direct sau indirect, condiții economice și sociale. Succesul asigurat al metodei nu demonstrează că sensul *autentic* al ideilor ar fi acela ce decurge din cutare sau cutare circumstanță istorică.

O altă obiecție ar viza valoarea acestor concluzii. Esențialul n-ar fi să se determine ce interpretări sînt autonome (oricare ar fi teoria admisă) ? Chiar fără a schița o teorie (ar trebui una pentru fiecare univers), se poate să indicăm unele elemente ale unui răspuns.

Comprehensiunea unei opere în raport cu scopul său este mereu transcendentă față de stabilirea cauzelor sau a circumstanțelor psihologice sau sociale. Istoricul explică probabil integral, prin fenomene istorice (economice, politice, psihologice), tehnica sau chiar forma artistică, difuziunea și declinul unui gen, el dă socoteală de faptul că la o anumită dată oamenii și-au făcut o anumită idee despre frumusețe, dar nu despre faptul că o anumită operă este frumoasă sau că o anumită artă este, sau ni se pare, de calitate superioară alteia. Comprehensiunea estetică (a tehnicii, a formei, a structurii, a expresiei) este ca atare, ireductibilă, ca și aprecierea valorilor cărora ea le reprezintă de altfel condiția indispensabilă.

În schimb, această comprehensiune intrinsecă, conform domeniilor și *teoriilor*, va trece drept decisivă sau, din contră, drept specială și, oarecum, secundară. Adevărul unei propoziții științifice este, în orice caz, independent de originile sale. Independentă care, universal valabilă, nu are aceeași valoare pentru științele sociale ca pentru științele naturale. Dacă propozițiile obiective sînt, în sociologie și în istorie, mereu înscrise în ansambluri, ele însele legate de voințe extra științifice, subiectivitatea acestor ansambluri (explicabile prin exterior), va avea probabil mai multă importanță decît universalitatea judecăților care enunță fapte și relații cauzale. În plus, transformările realității condamnă în multiple feluri cunoașterea la o devenire, incomparabilă cu progresul fizicii.

Aceste două argumente se aplică în cazul filosofiei care întotdeauna, în totalitatea sa, pare să exprime o existență și nu o gîndire pură, să vizeze un obiect neterminat și schimbător, pe omul însuși. Interpretarea internă, aceea care s-ar atașa la punerea în formă sistematică, ar risca deci să negli-

jeze semnificația profundă, fie că semnificația istorică învinge semnificația externă și valoarea umană cîștigă asupra valorii de adevăr, fie că momentele cercetării filosofice se succed fără să se organizeze într-o acumulare de învățături, solidare cu epocile sau cu modurile de a trăi.

Așfel, ba comprehensiunea intrinsecă se degradează într-o interpretare tehnică, ba ea se ridică la interpretarea spiritului, a calității sau a sensului permanent. Teoria nu are numai funcția să marcheze posibilitățile și limitele explicațiilor sociologice, ea trebuie mai ales, determinînd esența activității și operei, să fixeze valoarea proprie fiecărei interpretări.

Acest studiu general constituie deci o simplă introducere. Ei ar numi *teorii*, în dublu sens pe care tocmai l-am indicat. El nu ajunge să condamne dogmatismul care uită pluralitatea interpretărilor legitime sau pretinde să fondeze pe empirie adevărul exclusiv sau superioritatea unuia dintre ele. *Sociologismul* ar sfîrși prin dubla contrazicere a experienței noastre, pentru că el tinde să nege libertatea interpretului și pe aceea a creatorului și să confirme una prin cealaltă aceste două negații. Într-adevăr, istoricul trebuie să treacă prin diversitatea operelor, pentru a atinge unitatea, evidentă și poate insesizabilă, a existenței umane.

STRUCTURA LUMII ISTORICE

(Pluralitate și totalitate)

Am observat, în a doua secțiune, că, mai tîrziu, martori, actori și istorici elaborează despre aceleași evenimente interpretări diferite. Pentru a evita expunerile multiple se caută să se stabilească raporturile necesare. Dar necesitatea parțială, la rîndul său, ne lasă în prezența unor retrospectivii diverse. Or, în mod constant, noi am reținut ipoteza conform căreia determinismul global nu ar fi o construcție de savant, ci legea istoriei. Concluzia noastră, în acest caz, nu ar fi repusă în cauză ?

Vom încerca să arătăm că nici o metodă, sintetică sau dialectică, nu rezolvă pluralitatea în unitate. Atît în fapte cît și în realitatea totală compusă în același timp din idei și din

fapte, istoricul descoperă o multiplicitate, imagine a complexității și a naturii umane și a lumii istorice.

Am folosit deja termenul de structură vorbind de viața economică. Dincolo de simplificările caricaturale pe care le sugerează comparația cu structura atomică a gazelor, am notat un anumit număr de trăsături caracteristice. În primul rând, indivizii se află în situații care se reproduc regulat, regulăritate care ține de două împrejurări: înlănțuirea acțiunilor și reacțiunilor care restabilesc condițiile inițiale, pe de altă parte, în fel de importantă ca și această autoreglare, eficacitatea totalităților, cum ar fi subordonarea piețelor restrânse piețelor mai mari și influența predominantă a anumitor prețuri și a anumitor factori (monetari). În al doilea rând, impulsurile umane sînt reduse, dacă nu la unitatea unei tendințe exclusive, cel puțin la un mic număr de tendințe ierarhizate și observabile din exterior (în măsura în care psihologia diverselor grupuri sociale intervine, ea diminuează sau suprimă regularitatea ciclurilor, ea mărește singularitatea fiecăruia dintre ele). Este de conceput că ansamblul societății prezintă o astfel de structură?

Nu este imposibil, fără îndoială, să descrii statistic o societate capitalistă în mod analog, dar, ori această descriere se aplică societății capitaliste ideale, sau ea este echivalentul unei diseccții transversale. Ea arată cum o anumită societate tinde să se mențină, să se reproducă ea însăși. Cum, în regimul capitalist, locul în procesul de producție determină în mod larg nivelul social și diferențierea claselor, indirect, manierele de a trăi și a gândi sau constituțiile politice se leagă de organizarea economică. Dar, încă de la descrierea unui mod de trai, trebuie ținut cont de preferințe sau de judecăți de valoare, ireductibile la un determinism material, *a fortiori* dacă se ia în considerație transformarea progresivă a raporturilor sociale.

Or, și aici este esențialul, nici o societate totală, nici o devenire nu ar putea comporta o structură comparabilă cu cea a economiei. Nu se găsește echivalentul prețurilor directoare, ansamblele sînt aici *rezumate* sau *sume*, nu există regulăritate care să readucă aceleași situații, nici simplificare a tendințelor umane: reacțiile politice variază cu tradițiile sau dispozițiile popoarelor. În hotărârile lor, masele și indivizii se

angajează, iar alegerea pentru o fracțiune sau alta, oricât de primitiv ar părea mobilul, creează o marjă de indeterminare. Din acel moment, istoria globală nu cunoaște nici cicluri, nici mișcare seculară. Sau, cel puțin, acestea nu sînt conforme cu modelul economic, nu hotărâse dinainte urmările accidentelor. Structura lumii istorice este aceea a determinismului. Nu mai mult decît cauzele, forțele istorice nu ar putea fi aduse la unitatea unei instituții sau la primatul unui mobil.

Adeptăm astfel teza subiectivistă împotriva obiectivismului? Aceasta implică faptul că mediul determină oamenii sau că reacția acestora este univocă și previzibilă. Aceste condiții sînt date în anumite sectoare ale societății, dar nu în întreaga existență (nu mai mult în existența individuală decît în existența colectivă). Nici realitatea ansamblurilor parțiale, nici obiectivitatea determinismelor fragmentare nu exclud incoerența faptelor parțiale și incertitudinea totului.

Ajungem la rezultate analoge dacă reluăm cealaltă problemă de structură, aceea care privește raportul ideilor cu realul. Am analizat mai întîi pluralitatea sistemelor de interpretare, ceea ce ne-a condus la două concluzii filosofice (lăsăm de-o parte consecințele metodologice). Valorile spirituale sînt, ca atare, transcendente originii lor și oricărei realități. Spiritul este putere de creație și nu simplu reflex al lumii sau expresie a forțelor iraționale. Dar lăsasem în mod voit de-o parte posibilitățile explicației cauzale. Într-adevăr, nici una din remarcile precedente nu permite dinainte să se marcheze o limită la influența unei epoci sau a unei societăți asupra unei opere. Obiectivată, luată ca o serie de stări psihologice, aceasta poate fi raportată la cauze externe, fără ca să se poată afirma existența unui reziduu inexplicat. Dar această determinare, *integrală pe un anumit plan*, nu compromite semnificațiile intrinseci, deoarece ea le ignoră.

Drept urmare, am abandonat cele două formule ale lui Scheler, ca și independența *So-Sein-ului* ca neputință a ideilor, traduceri metafizice ale unui dat complex și simplu totodată. Nu există acte pure, realmente separabile de durata trăită, dar, în măsura în care *intențiile* se supun legilor unei logici specifice, ele sînt, de fapt, autonome (și conținuturile lor sînt la fel pentru cel care le surprinde). Pluralitatea universu-

rilor create, dualitatea psihologicului și a spiritualului nu contrazic extinderea indefinită a cercetării istorice, fie ea și cauzală.

De asemenea, ideea este neputincioasă prin ea însăși, afirmație care nu reprezintă o propoziție de fapt, ci o simplă identitate. Un adevăr la care nu se aderă este zadarnic, devenit o convingere, individuală sau colectivă, este, ca orice realitate omenească, o forță istorică. Este inutil, imposibil de a i se estima dinainte eficiența. Nu numai pentru că o astfel de chestiune nu comportă soluție generală, dar și pentru că ea este rău formulată și disociază termeni inseparabili.

Nu există interes care nu se deghează în idee sau nu se justifică, nici pasiune care nu își dă un scop ideal sau istoricește necesar. Dacă se formulează reguli, se va constata inevitabil că, în linii mari, sentimentele mai mult decât rațiunea, mediul mai mult decât dorințele oamenilor, comandă devenirea istorică. Dar astfel de generalități sînt la fel de incontestabile ca și inutile. Pentru a aprecia în mod veridic influența ideilor, ar trebui, într-un caz precis, să se măsoare intervalul dintre ceea ce a realizat o mișcare istorică și ceea ce ar fi realizat aceasta dacă ar fi fost animată de o altă ideologie. Sau încă ar trebui să se izoleze consecințele unei idei pure sau ale unui raționament (de exemplu, în ce măsură teoriile mințuirii au dictat o anume conduită, independent de împrejurări și de dispoziții psihologice?). Într-un cuvînt, vom regăsi problemele cauzalității istorice, care comportă soluții mereu particulare și mereu probabile.

O dată în plus ajungem la pluralitate, pluralitate a universurilor spirituale, a forțelor ideale ca și a forțelor reale. Pluralități dialectice, dacă vreți: între situațiile și voințele umane, între realitate și idee se stabilește prin acțiune reciprocă un fel de solidaritate, asimilabilă nu unui determinism brut sau unei reproduceri sterile, ci reacției creatoare a unei ființe conștiente.

Această structură reclamă calificativul de *dialectică* și într-un alt sens: dispersia nu exclude unitatea, nici discontinuitatea (totalizările (echivoce).

Fragmentarea determinismului are drept explicație, formal, contradicția între sistem și analiză (care este esențială oricărei gândiri cauzale), material, imposibilitatea de a stabili

urmările unui accident sau de a compune mișcările istorice. Dar, pe de altă parte, orice societate prezintă cel puțin unitatea interacțiunilor între grupuri și instituții, a ordinii și autorității care se impun întregii vieți colective, și a evoluției care poartă cu sine o națiune sau o civilizație. Realitatea este deci totdeauna totală, deoarece, în fiecare clipă și în timp, ea relevă o organizare singulară, se pretează la cuprinderi globale și totuși scapă unei sinteze unice.

În ordinea ideilor, observăm o opoziție asemănătoare între unitatea omului și autonomia universurilor spirituale. O *teorie* concretă a unei istorii speciale ar arăta în ce măsură omul se angajează în întregime într-o activitate parcellară. Este adevărat că, pentru știință, totul se petrece ca și cum (după expresia lui Dilthey) ansamblul cunoașterii s-ar fi separat de ansamblul vital, ca și cum subiectul s-ar confunda cu eul transcendentă? Influențele exterioare favorizează sau inhibă progresul, ele orientează curiozitatea, la rigoare ele sugerează anumite concepte, anumite reprezentări împrumutate din viața colectivă, ele nu modifică rezultatele înseși. Din contră, conținutul unei opere de artă este fără îndoială inseparabil de mijloacele tehnice, de organizarea socială, de intenția omului și a artiștului, esențial istoric nu pentru că a apărut în timp, ci deoarece exprimă ființe istorice și se adresează lor.

Dialectica pluralității și a totalității se regăsește în sfârșit dacă luăm în considerație, pentru un individ sau pentru o societate, ansamblul operelor sau al vieții: stil unic pe care îl păstrează o persoană de-a lungul întregii existențe, suflet singular al popoarelor capabil să dureze, dar nu să se reînnoiască, motiv unu al fiecărei epoci pe care Dilthey se forța să-l surprindă în activitățile și creațiile cele mai variate, toate aceste unități au în comun realitatea lor, în același timp incontestabilă și indeterminată. Ele sînt fragmentare pentru contemporani și, dacă istoricul este capabil să le desăvîrșească, el trebuie încă să justifice această transfigurare retrospectivă.

Se concepe că, după vîrstele și structurile sociale, pluralitate și totalitate se compun altfel. O societate, în întregime raționalizată după ideea lui Cournot, voluntar dirijată după

schema marxistă, ar rezolva sau, cel puțin, ar reduce incoerența procesului istoric. O societate totalitară în care arte, științe și religii ar fi autentic integrate concepției lumii național-socialiste sau materialismului dialectic ar spori și ar confirma coerență culturilor. Nici într-un caz, nici în altul, natura unității ultime nu ar fi transformată, deoarece s-ar confunda mereu cu existența trăită și gândită, adică punerea în funcție într-un sistem a tuturor activităților, de la muncă pînă la religie.

Această opoziție a pluralității și a unităților complexe este tot atît de hotărîtoare ca aceea a hazardurilor și a regularităților, a devenirii și evoluției : toate trei reunite definesc structura istoriei umane. Ultima corespunde dublului efort către adevărul și către comprehensiunea umanităților singulare ; aceea pe care am degajat-o din doctrina lui Cournot și am regăsit-o în studiul cauzalității traduce două din caracterele fundamentale ale realității în care intervine omul de acțiune. Cit despre aceea pe care am pus-o noi în lumină, ea precizează condițiile deciziei politice. Nici o doctrină, într-adevăr, nu este mai periculos utopică decît aceea care adună elemente rezonabile : își dă dreptul de a compune liber o societate ideală cu fragmente împrumutate de la regimurile cele mai diferite, nu vrea să vadă că fiecare ordine socială are grandorile și servituțiile sale, și că, de bine de rău, se alege întotdeauna un tot. Invers, gîndirea totalitară care pretindea să reducă o societate întreagă la un principiu unic ar sfîrși într-un fanatism și mai redutabil.

Pentru istoric, această opoziție nu este mai puțin importantă. Nu numai pentru că el încearcă să analizeze organizările originale ale diverselor civilizații, dar și pentru că ansamblurile concrete marchează limitele abstracțiilor și generalizărilor legitime și fecunde. În măsura în care sistemul capitalist este incomparabil cu orice altă economie, înțelegerea sistemului are mai multă valoare decît propozițiile formale care pretind să se aplice fără limită de timp sau spațiu.

Într-o muncă de metodologie aplicată, ar trebui să ducem mai departe acest studiu. Aici ne vom limita, pentru a con-

chide, la o remarcă filosofică. Descrierea noastră ajunge, într-un anume sens, la o teorie materială. Complexitatea lumii istorice răspunde unei antropologii pluraliste. Fiecare totalitate este opera imperfectă (perfectă din punct de vedere retrospectiv) a unei umanități, unitatea întreagă echivalează cu un scop situat la infinit: totalitatea pe care ar îmbrățișa-o filosoful dacă omul și-ar fi epuizat istoria, ar fi terminat să creeze și să se creeze pe sine însuși.

A. SCHAFF *

5.5. ÎNSTRĂINAREA CA FENOMEN SOCIAL.

Introducere **

Cui se adresează această carte ?

Încă o lucrare despre înstrăinare ? Pentru cine a fost scrisă și pentru ce ?

Aud intuitiv această întrebare, care scapă ca un suspin din gura chinuiților marxiști „ortodocși“, gata să combată pe loc, în practică în conformitate cu teoria. Astfel spus : Este o carte care se ocupă de o temă a teoriei marxiste, dar domeniul

* Cunoscut prin lucrări de referință în domeniul semanticii și filosofiei limbajului, teoriei și metodologiei cunoașterii, filosofiei istoriei, antropologiei filosofice, sociologiei ș.a., ADAM SCHAFF (n. 1913) este o prezență activă în marile confruntări de idei din lumea contemporană și totodată în reconstrucția modernă a domeniilor teoretico-filosofice. Încă de la începutul deceniului al șapte-lea lucrările sale au marcat o deschidere a gândirii marxiste spre studiul de fond al problematicii omului, istoriei și limbajului, valorizând textele de bază ale lui Marx și angajînd un dialog constructiv îndeosebi cu concepțiile existențialiste și neopozitiviste. Dintre lucrările sale menționăm : *Einführung in die Theorie des Marxismus* (1947) ; *Über Probleme der marxistischen Theorie der Wahrheit* (1951) ; *Hauptprobleme und-Richtungen der Philosophie* (1958) ; *Einführung in die Semantik* (1960, traducere rom. : *Introducere în semantică*, Editura Științifică, 1966) ; *Marxismus und Existentialismus* (1961) ; *Philosophie des Menschen* (1962) ; *Sprache und Erkenntnis* (1964) ; *Marxismus und das menschliche Individuum* (1965) ; *Sprache-Denken-Handeln* (1968) ; *Generative Grammatik und die Konzeption angeborenen Ideen* (1972) ; *Stereotypen und das menschliche Handeln* (1980) ;

Pentru unele semnificații ale operei lui A. SCHAFF a se vedea „Prefață“ la A. SCHAFF, *Istorie și adevăr*, București, Editura politică, 1982 (traducere de Alexandru Boboc și Ion Mihăilescu). În ceea ce

ei central — și, sper că și enunțurile faptice — sînt politica și activitatea politică a acelor oameni care se declară adepți ai marxismului și care, sprijinindu-se pe aceasta, vor să construiască și să transforme viața socială.

Este un fapt cert că problematica înstrăinării a devenit „o modă“ în ultimele două-trei decenii. Acest lucru este dovedit de bibliografia atașată la sfîrșitul acestei cărți, cuprinzînd lucrările utilizate de mine, o bibliografie care se înscrie în cadrul cunoștințelor mele de limbi străine, nefiind însă completă nici în interiorul acestor granițe. O altă dovadă o oferă creșterea numărului de comunicări științifice despre această problemă în dezbaterile internaționale, îndeosebi a congreselor sociologice (Congresul de la Toronto a bătut în acest sens toate recordurile și a inaugurat lucrările unui organism internațional care se ocupă de problematica înstrăinării). Interesul științific mare pe care l-a declanșat existențialismul francez în perioada postbelică face o mare vogă și a cuprins cele mai diverse domenii ale științelor sociale — nu doar filosofia. Dacă vorbim însă despre „modă“ în ceea ce privește problematica înstrăinării, facem acest lucru nu în sensul că din această „modă“ rezultă explicarea fenomenului, ci dimpotrivă — după cum s-a arătat de mai multe ori în publicații pe această temă : tocmai apariția acestei „mode“ necesită o explicație, și anume una temeinică. O asemenea explicație poate fi redusă la constatarea că, în prezent, conținutul creator al teoriei înstrăinării poate fi găsit în diferitele domenii ale vieții sociale, că ea (teoria) îi ajută pe cercetători să înfățișeze și să interpreteze fenomenele sociale importante cu care se confruntă, că permite generalizările asupra acestor fenomene și, în consecință, descoperirea legităților lor. Altfel spus : o teorie devine „modernă“ atunci cînd este utilă ca instrument de cercetare.

privește tematica obiectivării și înstrăinării : Al. Boboc, Problematika înstrăinării în confruntările de idei din lumea contemporană, în „Viitorul social“, nr. 4/1979, p. 788—794 (dezbateri asupra lucrării lui A. Schaff : *Entfremdung als soziales Phänomenen*, lucrare din care am ales textul ce urmează). De reținut că teoria înstrăinării nu este doar „o groșală de tinerețe“ a lui Marx, ci un element veritabil al doctrinei marxiste, care trebuie dezvoltat.

** A. SCHAFF, *Entfremdung als soziales Phänomen*, Wien, Europa Verlag, 1977, p. 7—37 : *Einführung*.

Traducere : ALEXANDRU BOBOC

În cadrul acestei cărți vom încerca să arătăm în ce constă utilitatea teoriei înstrăinării, precum și «disponibilitatea» care determină caracterul ei de modă.

Atunci când constatăm că teoria înstrăinării a devenit „o modă“, acest fapt nu ne spune încă nimic despre amploarea ei ; mai mult, această „modă“ nu a cuprins încă nici pe departe toate cercurile marxiste. Desigur, teoria înstrăinării a găsit și în aceste cercuri — îndeosebi în Franța anilor cincizeci — o mare „adeziune“. La sfârșitul anilor cincizeci și în anii șaizeci ea a găsit un ecou puternic în Jugoslavia și în Polonia. În schimb, în R.D.G. și în Uniunea Sovietică atitudinea marxștilor a fost clar defensivă — de cele mai multe ori se scria despre teoria înstrăinării în vederea combaterii revizioniştilor, pentru a sublinia pericolele pe care le conține conceptul de înstrăinare etc. Și în aceste cercuri „ortodoxe“ s-a conturat, în anii șaizeci, o evoluție vizibilă — după părerea mea pozitivă — în acest sens (la această chestiune vom reveni la sfârșitul primului capitol), dar în școala marxistă pe plan mondial nu se poate încă spune că teoria înstrăinării ar fi ajuns la „modă“. Dimpotrivă, bate la ochi mai degrabă o anumită „adversitate față de modă“ în acest domeniu, iar surprinzătoare la prima vedere este discrepanța între entuziasmul cercetătorilor nemarxiști față de teoria înstrăinării (ținând cont de originea ei marxistă) și indiferența, dacă nu respingerea sau negarea acestei teorii în cercurile marxiste, care se autodefinesc prin titlul de „marxiști ortodocși“. Aceasta este situația paradoxală : În științele sociale și în filozofia de pretutindeni Marx este redescoperit, lăudat, se atrage atenția asupra inspirațiilor care decurg din învățătura sa — ne-am putea închipui că acest lucru ar fi un prilej de bucurie și mândrie pentru marxști, că ar folosi această „șansă“ la bursa științifică internațională ; dar aceea știință care se autodenumește „marxism“ păstrează o distanță față de această teorie, adoptă adeseori o poziție defensivă, încearcă să nege faptul evident că teoria înstrăinării joacă în marxism un rol important, călăuzindu-se după proverbul antic : *Timeo Danaos et dona ferentes*.

Tochmai aici rezidă pentru mine problema interesantă, mult mai interesantă și mai greu de înțeles decât mult vehiculata problemă a „modeli“, de la care pornesc acele *defensores*

Mariae, care consideră că „uimirea“ lor în legătură cu recent apărutul interes față de problematica înstrăinării în literatura modernă filozofică, sociologică, politologică și similară constituie un argument suficient pentru creditarea cu intenții dușmănoase a autorilor respectivelor lucrări, în sensul că aceștia ar dori în cel mai bun caz să „deformeze“ dacă nu chiar să „distrugă“ marxismul.

Vechi greci considerau că mirarea (*thaumadzein*) reprezintă izvorul întregii gândiri filozofice. S-ar putea să fie așa. Dar din rațiuni de prudență ar trebui să adăugăm faptul că nu orice mirare are funcțiuni atât de importante, întrucît se întîmplă, de asemenea, ca ea să fie expresia ignoranței sau naivității științifice a aceluia care arată „uimire“ atunci cînd, spre exemplu, un autor serios în alte domenii „se miră“ că în prezent teoria înstrăinării are o carieră atât de amănunțită, bazîndu-și această mirare pe faptul că în dicționare solide de filozofie (un rol deosebit în această „argumentare“ îl joacă dicționarul filozofic al lui Eisler) termenii *înstrăinare* și *exteriorizare* ca *alienare* (*Entfremdung* und *Entäusserung*) nici măcar nu sînt menționați¹. Acesta este desigur un „argument“ cît se poate de caraghios. Trebuie oare să conchidem din faptul că la Eisler nu există nici un fel de concepte filozofice importante ale marxismului (de exemplu, bază, suprastructură) că preocuparea cu aceste categorii nu are nici o justificare? Fără îndoială, faptul că noțiunea de înstrăinare nu este luată în considerație sub raport filozofic (nu juridic) în nici unul din dicționarele filozofice mai vechi reprezintă o problemă. Dar, din acest punct de vedere, nu apare oare o problemă mai mare de pe urma faptului că în celebrul *Lexicon-Hegel* a lui Glockner termenii *înstrăinare* și *exteriorizare* ca *alienare* sînt cu desăvîrșire absenți? Nimeni dintre cei care l-au citit pe Hegel și a sa *Fenomenologie* a spiritului nu se poate îndoi de rolul important al concepției despre înstrăinare în sistemul filozofiei hegeliene. Ce rezultă din faptul că Glockner nu ia în considerație noțiunile respective? Nu faptul că teoria înstrăinării a „dispărut“ din filozofia lui Hegel, ci că Glockner

¹ Ca exemplu în acest sens, numesc aci pe cunoscutul autor al unei *Istории a filozofiei marxiste*: T.I. OIZERMAN, *Der Mensch und seine Entfremdung* (Omul și înstrăinarea sa), în: *Mensch und Epoche*, Moskau, 1964.

nu a înțeles însemnătatea ei. Desigur trebuie să ne întrebăm cum se face că astfel de cunosători eminenți ai tematicii filozofice ca Glockner, Eisler, Lalande și alții au „trecut cu vederea“ o problemă atât de importantă, a cărei însemnătate este astăzi cu desăvîrșire clară filozofilor (dar și sociologilor).

După cum am arătat deja, la această întrebare există un răspuns cît se poate de banal, care se aplică atît teoriei înstrăinării cît și altor teorii care deschid drumuri noi : însemnătatea ei crește pe măsură ce în realitatea obiectivă se amplifică fenomenele reale a căror reflectare ideatică este teoria respectivă. De aici și acele recursuri cunoscute și destul de frecvente în istoria științei la teorii și concepții uitate de mult, adeseori „înmormîntate“ solemn prin intermediul progresului științific și care, în lumina noilor fapte științifice, redobîndesc însemnătate și o nouă strălucire : acesta este un exemplu specific pentru acea spirală dialectică ce revine mereu la punctul de plecare, însă mereu la un nivel mai înalt. Sociologul și marxistul polonez Ludwik Krzywicki a descris minunat acest fenomen în lucrarea sa „Călătoria ideilor“ publicată la răspîntia dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea. Trebuie să ne mirăm oare de faptul că teoria înstrăinării —, care afirmă că într-o anumită situație produsele omului se desprind de sub controlul său și încep, într-un proces social dat, să funcționeze împotriva voinței creatorului lor —, dobîndește o strălucire deosebită, devine un instrument deosebit de adecvat pentru reflecția asupra acțiunii sociale ? Și aceasta tocmai atunci cînd lumea s-a desprins în cele mai diverse aspecte — adeseori neașteptate — de sub controlul omului și a început să periclitizeze existența sa, ca un golem uriaș pe care l-a creat și l-a pus în mișcare omul, fără a cunoaște (sau a accepta) formula care poate stăvili această forță distructivă ? Nu este oare o concluzie cît se poate de banală faptul că omenirea, care se găsește în situația ucenicului vrăjitor al lui Goethe, vădește un interes tot mai mare pentru teoria ce duce la descoperirea acelei formule dispărute din memorie, care conferă omului puterea de a-și stăpîni propriile sale produse ?

Cum am spus : Consider că această situație este cu desăvîrșire cotidiană, iar „mirarea“ stimaților mei colegi este o eroare neproductivă. Mult mai interesantă și mai greu de soluționat este următoarea întrebare : Cum s-a putut ajunge

la această situație, ce motive i-au putut determina pe marxiști să nu dorească să se identifice cu propria lor doctrină, să se apere de o teorie care reprezintă indubitabil produsul spiritual al maestrului lor, un element important al edificiului său ideatic și care sporește în prezent forța de atracție a marxismului, pentru ale cărui victorii în mințile și inimile oamenilor luptă marxiștii? Acesta este simbul tare, care trebuie spart, în desfășurarea unei interpretări; acesta este mobilul care ne face să ne confruntăm cu problemele de psihologie a cunoașterii științifice aflate la rîndul lor în vecinătatea psihopatologiei acestei cunoașteri. Lucrurile se petrec întocmai ca în acele cazuri în care oameni cultivați și cu pregătire științifică desprind cu stăruință din anumite texte exact opusul semnificației evidente pentru intelectul uman sănătos, fiind, în același timp, convinși că pe această cale ei apără adevărul și ortodoxia doctrinei maestrului.

În cuprinsul reflecțiilor ce urmează aceste întrebări vor constitui de mai multe ori obiectul atenției noastre, iar la locul potrivit ne vom ocupa pe larg de ele; dar în răspunsul la întrebarea cui se adresează în primul rînd această carte, trebuie să ilustrăm cel puțin existența acelei atitudini defensive, dacă nu chiar negative a unor cercuri marxiste față de teoria înstrăinării. Acest lucru se realizează prin exemplul unor lucrări de autori marxiști, care provin din diferite țări, dar care, în cazuri determinate, împărtășesc într-o manieră neașteptată și surprinzătoare o poziție comună tocmai pe terenul acelei fobii, relevante pentru noi aici, față de teoria înstrăinării. Desigur, alegerea și diferențierea națională au fost făcute aici cu o intenție precisă. În acest sens, mă preocupă două lucruri. Întîi: evidențierea unui anumit mod de gîndire, care se autoslăvește ca fiind ortodox și care, după părerea mea, este însă sărăcăcios, precum și care sînt cauzele acestui fapt? În al doilea rînd, mă preocupă sfărîmarea unui mit care se răspîndește de către cei care „fac cu ochiul”: lucrurile sînt chipurile cauzate de acel mod anumit în care se practică marxismul în Uniunea Sovietică. Numai că acest lucru nu este de loc adevărat. Prezentînd în acest mod lucrurile, se ajunge la o simplificare. Firește, au apărut unele lucrări simpliste pe această temă în Uniunea Sovietică; dar tocmai Uniunea Sovietică poate să se laude cu un număr de

lucrări excelente în acest domeniu ; și aceasta deja în anii cincizeci — menționez studiul excelent al lui A. Ogurțov asupra înstrăinării, în vol. IV, din *Enciclopedia Filozofică*. Autorul se ridică chiar la constatarea importantă conform căreia înstrăinarea dobîndește conturul ei definitiv în lucrările *tîrzii* ale lui Marx și Engels ; în *Grundriss*, în *Capitalul*, în *Originea familiei* și în *Anti-Dühring*, deci, nu este vorba de „păcate ale tinereții“, ci de concepția matură a lui Marx². Iar acest lucru se afirmă în *Enciclopedia filozofică* oficială, al cărei redactor șef a fost F.V. Konstantinov, iar pe lista comitetului redacțional găsim numele unor notorii „vînători de revizionişti“ ca Mitin, Iovciuk, Momdjan, Fedoseev ș.a. *Tempora mutantur et nos mutamur in illis*. Deci, nu vrem să simplificăm lucrurile ; căci problemele sînt mult mai adînci. De altfel, vom reveni la această problemă, la sfîrșitul primului capitol, printre altele la evoluția opiniilor autorilor sovietici despre această temă (chiar și în ceea ce privește domeniul cel mai delicat pentru ei : înstrăinarea în socialism). Aici vrem să detaliem însă pe scurt teza noastră privind „fobia înstrăinării“ în anumite cercuri marxiste.

Să începem cu o cărticică de J.N. Davidov³, un autor tînr, talentat, care poate servi însă, cu lucrarea lui, exemplul model pentru atitudinea menționată de noi. Pentru a sublinia atitudinea sa față de problemă, autorul pune de fiecare dată cuvîntul înstrăinare între ghilimele, vrînd astfel să-l facă pe cititor să înțeleagă că „înstrăinarea“ reprezintă o problemă aparentă. Desigur, apare „argumentul“ antropologic notoriu, anume că Marx ar fi dedus conceptul de înstrăinare, în *Manuscrise*, a priori din conceptul de natură umană. Abia în *Ideologia Germană* Marx ar fi introdus conceptul înstrăinării obiective (în sensul înstrăinării nu a omului, ci a produselor muncii sale) și ar fi realizat în această lucrare o autocritică a poziției sale formulate în *Manuscrise*. Dar problema nu este imprecizia istorică sau interpretarea eronată a concepțiilor tînărului Marx : hotărit este faptul că autorul, ca și cum nu ar cunoaște de loc lucrarea *Bazele criticii economiei politice* — deși citează de mai multe ori din această lucrare — identifică

² *Filosofskaja Encyclopedija*, vol. IV, Moskva, 1967.

³ J. N. DAVIDOV, *Freiheit und Entfremdung*, Berlin, 1964.

problema înstrăinării cu opiniile tânărului Marx. Concluziile negative care rezultă din aceasta pentru valorizarea teoriei înstrăinării sint, implicit, clare ; dar și în mod explicit este vorba aici de o lucrare a cărei intenție este, dacă nu negarea, atunci cel puțin bagatelizarea rolului teoriei înstrăinării în marxism.

Nu poate fi contestat faptul că teoria înstrăinării, ca și umanismul în general, în lucrările tânărului Marx a fost utilizată la timpul său, de către adepții așa numitului socialism etic, ca armă împotriva concepției despre lupta de clasă și despre revoluția socialistă. Evidența acestei tendințe și combaterea acestei încercări de estompare a conținutului de clasă al marxismului apare în toate scrierile marxiste pe această temă, deși, din păcate, critica se transformă adeseori într-un ritual specific. Dar ceea ce se prezintă din acest punct de vedere în lucrarea lui Manfred Buhr⁴ nu depășește doar normele acceptate în anii șaizeci, ci îl și avertizează în oarecare măsură pe nefericitul care se ocupă de teoria înstrăinării : Atenție, acestea sînt curse pe care le-a pus imperialismul ! Îmi permit să citez paragraful introductiv al acestui articol, care, accentuez, nu provine de la un autor sovietic, ci dintr-o țară aparținînd din punct de vedere geografic Vestului : „Prin recurgerea repetată la conceptul de înstrăinare utilizat de Marx, îndeosebi în *Manuscrisele economico-filozofice*, adversarii burghezi și revizionisti ai marxismului încearcă revizuirea învățăturii și principiilor revoluționare de bază ale comunismului științific, îndeosebi lichidarea teoriei științifice despre clase, lupta de clasă și dictatura proletariatului — practic lichidarea întregii teorii privind revoluția socialistă... Cu atît mai mult este de mirare faptul că există și marxisti care se orientează în funcție de discuția burgheză și revizionistă privind înstrăinarea, ceea ce nu înseamnă însă că marxism-leninismul nu cunoaște nici problema și nici conceptul de înstrăinare”⁵.

Ultimele cuvinte ale citatului sînt ce-i drept îmbucurătoare — problema înstrăinării nu a dispărut din câmpul vizual al marxismului ; și totuși, pe un temerar ca mine îl

⁴ MANFRED BUHR, *Entfremdung — philosophische Anthropologie, Marx-Kritik*, în : *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1966, nr. 7

⁵ *Ibidem*, p. 806.

cuprinde spaima la gândul ce pericole amenințătoare implică un asemenea demers.

Pentru a demonstra însă că aici pîndesc și alte pericole, precum și pentru a arăta că, în anumite situații, chiar și oameni de regulă înțelepți pot fi contaminați de un anumit stil mental, ne vom deplasa ceva mai la vest — în Franța. Nu, de data aceasta nu e vorba de Louis Althusser. Desigur, el este un adversar declarat al concepției înstrăinării — întrucît el „știe“ precis că marxismul este antiumanism, iar înstrăinarea este o speculație antropologică, o ideologie, care contrazice caracterul științific al marxismului; dar și noi știm că el știe toate acestea și de aceea putem să-l lăsăm liniștit cu soarta lui. Nu *aceasta* ne interesează aici. Ne induc în eroare valurile de ceață ale implicațiilor revizionisto-imperialiste ale teoriei înstrăinării, iar despre aceasta Althusser nu vorbește; pentru el aceasta este pur și simplu ideologie, vorbărie antiștiințifică și gata. Altfel, în schimb, s-a gândit — vai ce minunat! — Roger Garaudy, pe care aș dori să-l citez aici. Garaudy l-a supralicitat pe Manfred Buhr (să fim corecți însă și să precizăm că acest lucru s-a întîmplat cu mai mulți ani în urmă). El se pronunță fără milă împotriva conceptului de înstrăinare, pe care în mod hotărît îl consideră suspect din punct de vedere politic și de prisos pentru marxism din punct de vedere teoretic (sic). Să redăm aici cîteva dovezi ale argumentării sale: „Faptul că revizionistii speculează teoria înstrăinării ne obligă să folosim cu multă atenție acest concept (foarte corect! A.S.), la care Marx a renunțat după 1844, pentru a împiedica utilizarea sa abuzivă (pur și simplu neadevărat! A.S.); el a ținut seama doar de aspectul științific al acestui concept în analiza caracterului fetișist al forței de muncă ca marfă, în analiza ideologiei sociale și a rolului luptei de clasă în transformarea și formarea conștiinței“⁶.

Iar din acest rezumat aflăm „verdictul“ despre conceptul de înstrăinare: „În marxismului matur găsim o altă formă și o altă terminologie (una profundă și diferită) pentru a da expresie conținutului redat anterior prin termenul abstract de înstrăinare. Cu alte cuvinte: Același conținut exprimat ante-

⁶ ROGER GARAUDY, *Despre „Conceptul de înstrăinare“* (titlul e în limba germană), în *Vaprosi filosofi*, nr. 8, 1959, p. 80.

rior prin conceptul de înstrăinare este acum dezvoltat în alte categorii ale marxismului”⁷.

Pentru amuzament să facem o precizare : Fobia „ortodoxă” a înstrăinării nu apare numai la marxiști, ci uneori — împotriva așteptărilor „ortodocșilor” — că adversarii nu fac decît să pîndească un moment potrivit pentru a distruge marxismul cu ajutorul teoriei înstrăinării — apare și la criticii și oponenții ei. Căci ce fel de Marx este acesta, care e atît de diferit de cel cu care s-au obișnuit ? . Ca exemplu poate fi utilizat un articol de Daniel Bell despre înstrăinare, care provine aproximativ din aceeași perioadă ca și lucrările deja citate⁸.

Bell nu afirmă doar că teoria înstrăinării se limitează, la Marx, la relațiile economice capitaliste (p. 97), Marx aruncînd categoria individului uman în favoarea categoriei de clasă socială (p. 222), ci tinde și spre bagatelizarea în ansamblu a teoriei înstrăinării în cadrul marxismului. Modul în care face acest lucru ar putea fi demn de un stalinist osificat : „ideea înstrăinării a dobîndit recent acuitate datorită dezorientării intelectualilor radicali în societatea de masă, în care tradiția, cultura de avangardă și cea a păturii de mijloc se află într-o neliniștită fricțiune reciprocă...” (p. 210). Cu adevărat, se naște o neașteptată tovărășie de arme !.

Dar să revenim la tema de bază a analizelor noastre. Exemplul prezentat aici exprimă clar un adevăr : teoria înstrăinării nu trezește entuziasm în toate cercurile care se pretind „marxiste”, dimpotrivă — sînt multe indicii în favoarea concluziei că această teorie este adeseori greșit înțeleasă, subestimată și adeseori greșit interpretată tocmai în acele cercuri care mărșăluiesc oficial sub stindardul marxismului.

Dacă nutrim convingerea — iar eu o nutresc pe deplin —, că teoria înstrăinării reprezintă un element important al edificiului ideatic marxist, jucînd de aceea un rol important în activitatea socială, atunci este de înțeles faptul că luptăm pentru acceptarea ei, pentru înțelegerea și interpretarea ei corectă și împotriva confuziilor și deformărilor. Adresanții sînt toți marxiștii, chiar și aceia, iar într-un anumit sens tocmai

⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁸ DANIEL BELL, *The Debate on Alienation*, în : L. LABEDZ (brsg.), *Revisionism*, London, 1962.

acea — încă o dată : nu ei singuri, ci *îndeosebi* cei care, întrucît nu înțeleg această teorie, reacționează față de ea cu opoziție și negativism.

Meriță să începem această luptă ? Aduce ea vreun folos ?

Desigur, în măsura în care este în general posibil să convingem pe cineva cu argumente intelectuale. Tocmai aici apare o mare teamă, respectiv o dificultate. Există teorii în cadrul psihologiei sociale care explică de ce anumite persoane opun rezistență argumentelor raționale sau chiar se închid în fața lor cu desăvîrșire. Mă gîndesc aici, în principal, la teoria lui Festinger⁹ despre disonanța cognitivă și la teoria „minții închise“ (closed mind) formulată de Milton Rokeach¹⁰. Fără a intra în amănuntele acestor teorii interesante vom spune aici deocamdată doar faptul că, în conformitate cu teoria lui Rokeach despre „mintea închisă“, un anumit tip de personalitate este inaccesibilă pentru argumente raționale care ar putea submina credința internalizată. Personalitatea pentru care „mintea închisă“ este tipică reprezintă un caz extrem al disonanței cognitive de care se ocupă Leon Festinger. Această teorie se referă la situații în care în cunoașterea umană apar două elemente contradictorii (două convingeri contradictorii, contradicția dintre convingerea proprie personală și viziunea oficială, orientată spre exterior, între convingerile la care individul aderă cu adevărat și comportamentul său real, etc.), situații care creează o „disonanță cognitivă“. Individul care resimte această disonanță ca pe o anumită tensiune tinde spre reducerea ei, ceea ce se poate realiza prin schimbarea concepțiilor sale, prin modificarea atitudinii, a situației sale etc. Una dintre aceste posibilități constă în aceea că individul se închide psihic față de informații și cunoștințe care intră în conflict cu convingerile alimentare pînă la acel moment, putînd astfel să declanșeze acea „disonanță cognitivă“. Astfel apare personalitatea cu „mintea închisă“, caracteristică pentru orice tip de „adept autentic“ : Aderenți religioși, de partid etc. care se opun conștientizării contradicției dintre „credința“

⁹ LEON FESTINGER. *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, 1957.

¹⁰ MILTON ROKEACH, *The Open and the Closed Mind*, New York, 1960.

oficială, la care ei aderă, și realitate. Această constatare teoretică a fost de mai multe ori verificată empiric, iar la un asemenea experiment, din care derivă concluzii practice pentru răspunsul la întrebarea de mai sus (Merită să începem această luptă? Poate aduce ea foloase?) aş dori să mă refer pe scurt.

Experimentul a fost realizat la sfîrşitul anilor şaizeci la Institutul de filosofie şi sociologie al Academiei poloneze de ştiinţe, de către o colaboratoare a acestui institut — dr. Teresa Nowacka. Tema era verificarea faptului dacă oamenii religioşi sînt accesibili argumentelor raţionale, dacă pot înţelege şi internaliza fapte obiective, atunci cînd aceştia par să ameninţe credinţa lor. În acest scop au fost alese persoane din populaţia corespunzătoare: două clase dintr-o şcoală de asistente medicale, postliceală (pe atunci terminarea liceului era echivalentă cu absolvirea a 11 clase, adică a şcolii elementare şi medii. Mai trebuie spus că nivelul şcolii medii este în Polonia foarte înalt, comparativ, de pildă, cu SUA). Era vorba deci de fete care aveau cunoştinţe largi în domeniul istoriei, geografiei etc., dar în acelaşi timp — aici trebuie avut în vedere — că Polonia are o populaţie catolică — aceste fete erau, cele mai multe dintre ele, credincioase şi practicante catolice. Experimentul a început cu o anchetă anonimă în cadrul căreia, printre alte întrebări neutre, s-au pus şi întrebări ca: „Care este cea mai veche religie din lume?“, „Care religie are cei mai mulţi adepţi în lume?“ „Cît la sută din oamenii credincioşi pe plan mondial sînt adepţi ai catolicismului?“ etc. Rezultatul acestei anchete a fost senzaţional, dacă ţinem seama de nivelul de instruire şcolară a acestor fete: mai mult de 90 la sută din răspunsuri erau de genul: religia creştină e cea mai veche în lume, iar adepţii ei constituie majoritatea populaţiei credincioase (estimările ajungeau pînă la 70—90 la sută din populaţia lumii). După anchetă a urmat a doua parte a experimentului. De comun acord cu şcoala, Nowacka a introdus în clasele experimentale, săptămînal, o oră de istoria religiei. Predarea avea caracter obiectiv — ea se referea la geneza, răspîndirea şi doctrinele diferitelor religii (selecţate) ale lumii. Trebuie subliniat aici — ca element important al valorizării acestui experiment —, că relaţiile dintre cea care predă şi eleve erau excelente (elevele i se adresau cerînd di-

verse sfaturi în probleme de viață), că Nowacka însăși este catolică, fapt bine cunoscut de cleve. Orole s-au desfășurat într-o manieră vie, se puneau întrebări și aveau loc discuții, care evidențiau că fetele erau bine informate despre istoria evoluției diferitelor religii, despre răspîndirea lor în lume etc. La sfîrșitul anului a fost repetată ancheta, schimbîndu-se doar forma, felul întrebării etc. Cu această ocazie s-a constatat că cca. 55 la sută din subiecți au *repetat* vechile răspunsuri : religia creștină ar fi cea mai veche în lume, cei mai mulți credincioși din lume ar fi catolici etc. Experimentul a fost repetat de către un alt cercetător de la Universitatea tehnică din Gdansk (aici subiecții erau tineri bărbați), oferind aceleași rezultate (cu mici diferențe în ceea ce privește procentele).

Este o asemenea personalitate care își închide lumea ideaticii în fața lumii exterioare tipică numai pentru adepții unei anumite religii ? Firește că nu. Durkheim vorbea despre „gîndirea religioasă“ nu numai referitor la credința în Dumnezeu, ci și în privința unui anumit mod de gîndire dogmatică, care se închide în fața argumentării raționale — teoria despre „mintea închisă“ este clar legată de această concepție. Aspecte interesante privitoare la geneza acestui fenomen, la condiționarea individuală și socială a acestui tip de personalitate a oferit lucrarea lui E. Hoffer *The True Believer* (Credinciosul autentic) ¹¹, îndeosebi în legătură cu analiza personalității oamenilor cu angajare politică, la care ne referim aici, în primul rînd. Are vreun rost să discutăm cu asemenea „credincioși autentici“, cu oameni care se „închid“ în fața tuturor argumentelor care se află în contradicție cu „credința“ lor, întrucît pentru ei acceptarea acestor argumente ar însemna recunoașterea ruinei vieții lor, pierderea „sensului vieții lor“ ?

Stalin avea o limbă ascuțită și reușea de multe ori să se folosească excelent de ea. În cursul unei dispute, el a numit odată acest tip uman „traglodiți“. Cunosce asemenea traglodiți — bătrîni și tineri — din experiența proprie a contactului cu oameni, care confundă fanatismul orb și „mintea închisă“ cu marxismul. Și totuși, răspunsul la întrebarea mea anterioară este pozitiv : Și cu ei este profitabil și necesar de dus o luptă. În ciuda tuturor dificultăților legate de aceasta, ei

¹¹ ERIC HOFFER, *The True Believer*, New York, 1951.

au un avantaj, într-un anumit sens au o trăsătură de bază valoroasă — ei sînt oameni care urmăresc un ideal. Personal, prefer unul cu idealuri, chiar orbit și arogant în atitudinea sa „ortodoxă“, acelei adunături de „conformiști“ fără principii și idealuri, care sînt gata — la comandă, desigur — să fie de acord cu tot și cu oricine, întrucît oricum totul le este indiferent. Iar acel 45% dintre fetele din experimentul deschis mai înainte sînt o dovadă că efortul rentează. Din păcate, un asemenea experiment poate fi făcut cu fete credincioase, dar nu cu „credincioși“ ai unui partid.

Lăsînd la o parte aceste obiecții și observații critice, intenția mea este clară: Mă adresez, în primul rînd, marxiștilor și îmi propun ca sarcină să răspund tocmai în rîndul lor ideile marxiste. Sarcina mea este dublă. Mai întîi aș dori să demonstreze că, în cazul teoriei înstrăinării, este vorba de o idee autentică a lui Marx, și anume, nu o idee a „pre-marxistului“ și încă ne-maturului Marx, ci o idee a maturului Marx, a „părintelui ideilor noastre“; în al doilea rînd, aș dori să demonstrez că în acest caz este vorba de o idee importantă, atît din punct de vedere teoretic cît și practic, un pilon al teoriei marxiste și al practicii revoluționare care se întemeiază pe această teorie. Iar această explicație despre intențiile mele, despre scopul meu, ne conduce în chip natural la a doua întrebare. Pentru ce ?

De ce am scris această carte ?

Întrebarea „De ce ?“ trebuie să fie înțeleasă aici în sensul de „Pentru ce scop ?“. Răspunsul nu-mi produce dureri de cap; mi-am propus acest scop în vederea prezentării uneia între tezele de bază ale socialismului marxist, în deplinătatea ei și într-un mod concludiv pentru marxiști. La întrebarea de ce vreau să fac acest lucru, pentru un marxist răspunsul meu este clar și acceptabil, chiar dacă respectivul marxist nu este de acord cu teoria prezentată de mine sau, într-o formulare mai modestă — nu este de acord cu interpretarea dată de mine teoriei lui Marx : Nu mă preocupă doar latura teoretică a problemei (deși aceasta ar constitui din punct de vedere științific un motiv suficient), ci și — poate în primul rînd — consecin-

țele practice care rezultă din ea, concluziile privind acțiunea practică în transformarea socialistă a societății.

Pentru orice teoretician din domeniul științelor sociale (granițele dintre filozofie socială și sociologie sau alte discipline din științele sociale sînt în această privință indistincte) este clar faptul că posesia unei teorii a fenomenelor sociale care se ascunde în spatele unei anumite categorii (de exemplu înstrăinarea) permite: a) desprinderea acestor fenomene din fluxul proceselor vieții sociale înconjurătoare, articularea ei; b) descrierea acestor fenomene în succesiunea lor, în mod adecvat, și în sfîrșit, c) interpretarea lor, în cadrul căreia fenomenele singulare sînt înțelese ca expresii ale unei legități generale. În plus, pentru un marxist este clar faptul — ce-i drept chestiunea face parte astăzi deja din rațiunea sănătoasă a științelor sociale, nefiind un privilegiu al marxistilor comparativ cu nemarxiștii — că o asemenea aprofundare teoretică a realității deschide posibilități pentru *acțiunea socială* conștientă și eficientă. Disputele teoretice dintre marxiști, chiar dacă par a fi abstracte, chiar dacă uneori ne amintesc în mod periculos notoria despicare scolastică a firului în patru, chiar și atunci cînd, uneori, acest element exterior se „auto-nomizează“ în cursul fervei disputei, iar adversarii pierd din vedere sensul și scopul propriu-zis al disputei — această controversă teoretică are totuși în ultimă instanță, un caracter *practic*: Este vorba aci de concepția despre socialism, despre imaginea sa, sau chiar și despre probleme teoretice, adică, cum trebuie procedat într-o anumită situație dată pentru a realiza într-un viitor previzibil scopul strategic. Restul este camuflaj sau autoînșelare.

Un exemplu: În 1926, în Partidul Comunist Polonez s-a ajuns, datorită puciului-Pilsudski, la o sciziune într-o „majoritate“ și o „minoritate“. Disputa a fost atît de aprinsă, încît s-au rupt vechi prietenii, s-au desfăcut căsătoriile etc. — pe scurt, pentru participanți era vorba de viață și de moarte. Iar la suprafață subiectul disputei era, printre altele, dacă Polonia se găsește „pe pragul“ sau „scurt înaintea pragului“ revoluției. Cînd citim despre acestea astăzi, avem senzația că lucrurile s-au desfășurat oarecum în modul în care Ludovik Krzywicki a explicat disputa medievală în jurul împărăției Sfintei Comuniuni — la suprafață era un aspect, iar „dede-

subt“ disputa avea un alt obiect, unul concret, legat nemijlocit de viață.

Dar de ce să facem apel la trecut ? Să privim mai bine disputa actuală, în care e vorba despre modul în care formularea „esența umană“ de teza a VI-a a lui Marx despre Feuerbach trebuie tradusă în alte limbi (dacă în sensul de „omul“ sau în sensul de „esența omului“). Dacă judecăm în funcție de calitatea cuvintelor utilizate în această dispută, a argumentelor, a cantității de cerneală tipografică utilizată pentru tipărirea acestor considerații, precum și a fierii consumate în această ceartă „frățescă“, atunci putem spune că aici e vorba de o dispută scolastică din Evul mediu. Dar lucrul se petrece în prezent, iar disputa nu se duce de fapt în jurul formulării lui Marx, ci în legătură cu concepția socialismului, pentru sau împotriva menținerii deformării staliniste a marxismului și a socialismului, în care — așa cum subliniază Marx, ce-i drept tânărul Marx, care a fost însă mult mai înțelept decât mulți bătrâni ai timpului nostru (poate că pe vremea respectivă oamenii ajungeau mai repede la maturitate) — „că pentru om esența supremă este omul“.

Așa se petrec lucrurile și cu disputa în legătură cu teoria înstrăinării, iar dacă am înțeles aceasta, atunci am găsit implicit și cel mai bun răspuns la întrebarea formulată de noi : „de ce“ ?

Teoria înstrăinării conține și două posibilități importante, inclusiv din punctul de vedere al activității practice : a) diagnosticarea unor fenomene sociale negative și b) stabilirea unei terapii potrivite pentru depășirea acestor fenomene. Terminologia medicală pe care o folosesc aici este desigur o metaforă. Folosesc expresiile într-un sens transferat, dar transferul are un sens mai adânc. Un lucru trebuie subliniat însă în mod clar, dacă vrem să realizăm o diferențiere între fenomenele tratate aici în prealabil : boala este întotdeauna un rău, înstrăinarea nu. Prin aceasta, devansez rezultatele considerațiilor unele despre tema înstrăinării, dar trebuie să subliniem deja aici că încercările des efectuate de a identifica înstrăinarea cu ceea ce este rău, negativ, din punct de vedere social, sînt absolut eronate, atît în ceea ce privește articularea așa numitei înstrăinări obiective, cît și a celei subiective (vom explica mai tîrziu sensul acestei deosebiri terminologice). Un

exemplu : un revoluționar care se află într-o relație înstrăinată cu orînduirea socială existentă, împotriva căreia luptăm, nu este un fenomen social negativ, ci unul pozitiv ; desigur hotărîtoare sînt aici, ca la orice valorizare, sistemul de referințe și faptul de către cine și de pe ce poziție se realizează evaluarea. Dar în cazul acestei *reservatio mentalis* este vorba de fenomene similare în ceea ce privește utilizarea unei terminologii comune.

Dar nu acesta este obiectul disputei dintre marxiști. În acest domeniu se poate obține fără greutate un consens unanim. E vorba aici primordial de două elemente, conținute *implicit* în teoria înstrăinării : În primul rînd, apare aici pe prim plan problema omului socialist și a umanismului socialist, care pentru mulți „ortodocși“ reprezintă un spin în ochi ; în al doilea rînd însă — iar aceasta este principala piatră de încercare — e vorba de problema înstrăinării în socialism. Acestei probleme — pe care o considerăm a fi fundamentală sub raportul practicii — îi dedicăm ultima parte a acestei cărți. Nu aș dori ca în introducere să devansez rezultatele tratării propriu-zise a problemelor. Dar trebuie să spunem ceva aici : Dacă înțelegem conținutul esențial al teoriei marxiste a înstrăinării în sensul că produsele omului se sustrag, în raport cu producătorii lor, controlului social (o concepție pe care o găsim la Marx, începînd cu scrierile de tinerețe pînă la operele mature) ; dacă identificăm problemele înstrăinării obiective nu cu problemele înstrăinării umane, deci cu autoînstrăinarea, respectiv cu înstrăinarea subiectivă, atunci nu putem contesta faptul că în fiecare sistem social există *posibilitatea* proceselor înstrăinării. Reificarea (*Wergegenständlichung*) activității umane este un fenomen supra-istoric, iar dacă mecanismul social acționează într-un anumit mod, reificarea dobîndește trăsături ale înstrăinării — și nu numai acolo unde mijloacele de producție sînt proprietate privată. Nimeni dintre cei care l-au citit și l-au înțeles pe Marx nu poate să conteste că pentru Marx exista nu numai o înstrăinare economică, ci și una politică (de exemplu statul), una ideologică (de ex. religia) și că aceste fenomene de înstrăinare nu dispar automat odată cu schimbarea sistemului — cunoaștem acest lucru, din păcate, și dintr-o experiență proprie foarte dureroasă. Dar tocmai necesitatea de a recunoaște această problematică ca legitimă

și de a ne ocupa de ea, iar nu pur și simplu să tăgăduim existența înstrăinării în socialism, fără o fundamentare mai atentă, produce unui anumit tip de „ortodox“ teamă și spaimă și îl determină să se închidă din punct de vedere „mental“ — în sensul teoriei lui Roheach a „minții închise“.

Aici nu ajută nimic — disputa ideologică dintre marxști (desigur o dispută în legătură cu lucruri fundamentale, dar de cele mai multe ori o dispută pentru tactică) este, totuși, „în ultimă instanță“ o dispută privind concepția despre socialism, despre forma sa concretă; lăsând la o parte bagatele — așchiile de lemn care rămân pe suprafețele despădurite, și în ciuda caracterului aparent, oarecum scolastic, al disputelor, este vorba de lupta susținătorilor mecanismului socialist împotriva acelei forme de socialism, pe care, pentru evitarea unor neînțelegeri vrem să o numim pe scurt „stalinism“.

Pentru că am pronunțat acum cuvîntul „stalinism“ — trebuia să-l pronunțăm și îl vom repeta de mai multe ori în analiza noastră, pentru că nu dispunem de un alt termen mai bun —, îmi permit să adaug ceva pentru a-mi clarifica poziția în această problemă și pentru a nu trebui să revin în expunerile mele viitoare.

Nu este întîmplător faptul că aprecierea concepției lui Stalin este încă o problemă deschisă și a devenit chiar obiectul unor dispute dure în cadrul mișcării muncitorești internaționale (mă gîndesc la apărarea persoanei și operei lui Stalin împotriva „revizionistilor“ de către Partidul Comunist Chinez, o apărare ciudată care contrazicea aprecieri anterioare). Cauza acestei situații se află în primul rînd în faptul că critica formulată de Hrușciiov la cel de-al 20-lea Congres al P.C.U.S. a fost o jumătate de măsură, iar motivarea ei era greșită din punct de vedere marxist (reducerea „demonologică“ a întregii probleme la „cultul personalității“ și la erori provenite din personalitatea lui Stalin), pentru că derivă istoria din influența unor „mari oameni individuali“; în al doilea rînd însă cauza se află și în faptul că fenomenele sociale cuprinse în conceptul de „stalinism“ nu sînt de loc depășite, ci, dimpotrivă, sînt vii în continuare. Pentru rațiuni de claritate aș dori să adaug că, în primul rînd, mă refer la mecanismul de funcționare al societății socialiste, și nu numai la acea dure-roasă dar totuși secundară problemă a represiei și teroarei,

căreia i-a făcut atît publicitate Soljenițin cu al său „Arhipelagul Gulag“. Nu vreau să diminuez însemnătatea acestui lucru, nu vreau sub nici-o formă să înăbuș sentimentele de indignare morală legate de acest lucru, sentiment pe care ar trebui să-l împărtășească în special comuniștii, întrucît noi — vorbesc de comuniștii convinși — purtăm *cu toții împreună* răspunderea pentru ceea ce se întîmplă în mișcarea comunistă internațională și la care am participat într-un mod sau altul. Și totuși, nu acesta este lucrul principal, — căci lucrul cel mai important este stabilirea cauzelor unor asemenea deformări. Problema „Stalinismului“ își va fi pierdut abia atunci actualitatea cînd mișcarea comunistă va fi pătruns la rădăcinile ei, le va fi pus în evidență, făcînd astfel posibilă înlăturarea lor reală. Nu imi asum această sarcină în această carte, dar nu pot să contest că tratarea teoriei lui Marx a înstrăinării, evidențierea întregii ei semnificații, conferirea întregii străluciri acestei teorii înseamnă realizarea unei părți a acestei sarcini. În orice caz aș dori să evidențiez cu toată claritatea că atunci cînd vorbesc despre „stalinism“ nu mă gîndesc la cultul notoriu al personalității ca o cauză principală a fenomenelor analizate de noi aici (deși o asemenea legătură cauzală există fără îndoială), tot atît de puțin mă gîndesc la Stalin ca persoană (cu toate că fără el n-ar exista nici un „stalinism“). Consider „demonologia“ (adică concepția conform căreia un om singular este răspunzător pentru tot răul social) ca fiind o interpretare la fel de nemarxistă a istoriei ca „angelologia“ anterioară (conform căreia aceeași persoană era izvorul întregului bine și al tuturor succesorilor socialiste). Cel mai bine se poate explica acest lucru cu ajutorul unui exemplu din istoria mai veche, care nu atinge sentimentele noastre. După cum se cunoaște, împăratul Caligula și-a numit calul „în funcția“ de membru al senatului roman. Ce ne interesează din punct de vedere istoric la acest incident? Desigur nu calul — el era doar un obiect. Dar nici Caligula — el era un dement. Interesant din punct de vedere istoric este doar faptul cum s-a putut ajunge la o asemenea situație de înjosire a senatului roman, încît acesta a acceptat această jignire fără a protesta. Dacă dezvoltăm această paralelă istorică, atunci ne-am debarasa de problema calului — putem s-o primim ca ne-existentă. Stalin însă este creatorul

unei serii de scrieri marxiste remarcabile, care astăzi sînt trecute sub tăcere, deși în vremea sa erau considerate alfa și omega marsimului. Numai pentru faptul că prin referirea la opere științifice se aplică în continuare politica stalinistă și că este vorba de operele proprii ale lui Stalin, nu schimb însă cu nimic problema. Dar Stalin a fost un om bolnav (a devenit bolnav), în comportamentul său el prezenta toate simptomele paranoiei cu delir persecutoriu. Aceasta nu-l absolvă de răspundere pentru crimele sale — deși ele au fost urzite într-un creier bolnav. Iar acest lucru trebuie spus cu claritate. Dar atunci se pune pe deplin problema senatului. De aceea, atunci cînd spun „stalinism“, mă refer mai mult — la mult mai mult — decît la Stalin însuși și la răspunderea sa personală.

Dar să revenim la tema propriu-zisă. Teoria înstrăinării a devenit obiect de dispută între marxști, îndeosebi datorită implicațiilor sale pentru practică. Aceasta nu înseamnă că cei care duc această dispută fac acest lucru avînd conștiința deplină a motivației practice-politice (deși adeseori există claritate deplină în această privință), adică concentrarea lor spre probleme teoretice sau chiar istorice (de pildă problema dacă teoria înstrăinării apare numai la tînărul Marx) nu ar fi altceva decît o urmare a feiului lor de a fi mincinos. Ar fi mult prea simplu și ar ușura de altfel enorm găsirea soluției. Un adversar mult mai dificil este fanaticul, care e convins de justetea punctului său de vedere, deși adeseori emite prostii bătătoare la ochi. Cum se ajunge la aceasta o explică teoria lui Festinger deja menționată a dizonanței cognitive. Conform acestei teorii se ajunge la dizonanța cognitivă prîntre altele atunci cînd există o contradicție între convingerile reale ale unui om și cuvintele sale, comportamentul său, faptele care contrazic aceste convingeri. Atunci este pus în mișcare un mecanism de înlăturare a dizonanței prin adaptarea convingerilor la situația reală (afirmații care îl fixează pe individul respectiv, comportamentul său pe ceva). Astfel spus, adecvăm convingerile noastre la situații în așa fel încît le „înfrumusețăm“ pentru noi. În unele cazuri, omul se apără de cunoștințe care îi pot tulbura liniștea sufletească și îl pot face să devină conștient de dizonanță: El citește și gîndește într-un text ceea ce ar dori să găsească acolo, iar nu ceea ce scrie

într-adevăr acolo ; în același mod el percepe și interpretează evenimente, afirmații și modalități comportamentale ale altora. În caz extrem el se „închide“ total, devine o „minte închisă“, ceea ce reprezintă adeseori o formă specifică de autoapărare a unui „credincios autentic“, deși, în rest, el s-ar putea să fie un om cultivat și inteligent. Este o patologie specifică, dar care apare frecvent, care ne afectează pe toți pînă la un anumit punct. Nucleul problemei este *în ce grad* ne afectează începînd la un anumit punct, cînd omul a devenit orb și surd din punct de vedere spiritual, cînd se ajunge la o patologie autentică. Una din metodele de a vindeca această boală constă în aceea de a deveni conștienți și de a-i face și pe ceilalți conștienți de natura și forma în care ea apare. Din păcate, psihologia este adeseori călcîiul lui Ahile al marxiștilor.

Un izvor al unei asemenea dizonanțe este, printre altele, contradicția dintre implicațiile teoretice și practice ale teoriei înstrăinării și realitatea socială, pe care, firește, credinciosul o acceptă (adesea nefiind un credincios autentic). Căci, dacă teoria înstrăinării nu este doar un păcat de tinerețe a lui Marx, nu doar o *reminiscență* nedepășită a hegeliunismului, ci mai mult decît atît ; dacă teoria înstrăinării este într-adevăr — așa cum susțin mulți — un element important al edificiului *ideatic marxist*, *atîta vreme cît nu avem o înțelegere nici nu putem* să ne facem o imagine completă despre socialismul lui Marx ; dacă regăsim această teorie în concepția lui Marx despre dezvoltarea planificată a societății, în concepția sa despre munca salariată, despre stat, ideologie etc., dacă o reîntîlnim în viziunea lui Marx despre comunism ca o societate care a depășit multitudinea formelor de înstrăinare a omului, atunci pentru un marxist și comunist, problema înstrăinării în socialism devine o problemă de însemnătate centrală. Căci din teoria înstrăinării nu derivă, ca o consecință, doar teza că omul este centrul problematicii înstrăinării — într-un anumit sens o constatare trivială, dar în alt sens, practic, o descoperire genială —, ci și necesitatea transpunerii ei concret-istorice în limbajul fiecărei epoci și al fiecărui sistem socio-economic, dacă vrem să depășim spontaneitatea, mecanismului ei, adică să ne opunem eficient tendințelor ca produsele omului să se sustragă controlului său, înaintînd spre hotarele unei societăți structurate planic. Prin aceasta, pentru marxistul de azi,

pe primul plan se află transpunerea acestei problematice în limbajul societății socialiste. Faptul că această problemă apare în capitalism și că baza sa o constituie proprietatea privată asupra mijloacelor de producție a fost expus deja de Marx într-un mod strălucit; el a analizat acest fenomen, iar repetarea neconținută a acestor adevăruri vechi nu poate fi decât de o utilitate didactică căci din punct de vedere științific ea este o înțelegere circumscrisă la o sferă parțială. În schimb, se deschide un cîmp de preocupări acolo unde Marx a lăsat în mod conștient generațiilor de mai târziu ale societății socialiste să soluționeze sarcina, întrucît el era om de știință și nu dorea să fie profet.

Căci, numai cu înlăturarea proprietății asupra mijloacelor de producție această problemă nu este încă soluționată: aceasta este — așa cum spun logicienii — o condiție necesară dar nu suficientă pentru construcția socialismului. Aceasta întrucît mai rămîn de soluționat cîteva „mărunțișuri” privitoare la relațiile interumane; dar din aceste mărunțișuri se compune viața socială concretă, iar pe acestea Marx nu a vrut — așa cum am spus — să le soluționeze în locul nostru, în locul oamenilor epocii socialiste, despre care spunea, foarte măgulitor dar și accentuînd responsabilitatea, că nu vor fi mai proști decât contemporanii săi. Aș dori să las deschisă problema deșteptăciunii, căci, fără îndoială, dispunem de un plus de experiență: nu numai pentru că trăim într-o societate care a înlăturat proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, ci și pentru faptul că trăim în mod nemijlocit efectele înaltei industrializări și urmările planetare ale noii revoluții tehnice, pe care Marx doar a intuit că va avea loc. Marx a vorbit în general despre probleme ca statul, democrația, birocrăția, autogestiunea producătorilor etc. — pentru a prezenta doar un grup de probleme legate de relația dintre individ și societate —, dar noi trebuie să soluționăm aceste probleme în mod concret, pe terenul realității, nu pe baza vreunor principii generale, în fața cărora oamenii se apleacă ca în fața icoanelor, pentru a trece apoi la ordinea de zi.

La soluționarea acestor sarcini trebuie să luăm în considerație și contradicțiile ce se conturează clar între teorie și practică. Statul urma să dispară, iar acum devine de la zi la zi tot mai puternic; același lucru se întîmplă cu birocrăția;

probleme mari există și cu autogestiunea producătorilor, pentru a nu mai vorbi de democrație. Doar numesc problemele, subliniez dificultățile de a realiza concordanța dintre teorie și practică, dar nu încerc să ofer soluții — acest lucru va fi făcut în cursul analizei, la locul potrivit.

Dar, toate acestea sînt probleme din sfera problematică a teoriei înstrăinării. Și astfel devine clar de ce pe unii oameni, care într-un fel sau altul participă la construcția practică a societății, se află într-adevăr în lupta împotriva imperialismului și — dintr-un motiv sau altul — aparțin tipului „credinciosului autentic“, îi cuprinde spaima îndată ce o teorie îi transpune într-o disonanță cognitivă, în sciziunea dintre ceea ce ei *trebuie* să creadă pe baza disciplinei partinice și ceea ce le spun viața și teoria care generalizează experiențele vieții. Desigur, ei caută să depășească această disonanță, iar, în situația dată, cel mai simplu este negarea teoriei care amenință liniștea sufletească, după vechiul principiu de cenzură; în caz de dubiu — mai bine nu. Acest lucru nu e valabil doar pentru fiecare problemă în parte, ci și pentru întreaga teorie. În consecință, „autenticul credincios“ devine, în acest domeniu, surd și orb din punct de vedere intelectual: el citește — și nu vede, el ascultă — și nu aude. Un caz tipic de „minte închisă“. Îi ajută oare? Nu este un mijloc pe care cineva se poate baza. Încă birocrațul lui Saltikov—Scedrin s-a convins că este imposibil „să încuie America“, chiar dacă acest lucru a fost cerut în mod autoritar.

Și tocmai în aceasta constă dorința: realitatea însăși contribuie la aceasta. Este ceea ce și constatăm astăzi deja la prima vedere. Problematica omului, a umanismului și a înstrăinării, în măsura în care nu a devenit o modă generală în cercurile marxiste, a căpătat aci deja drept de cetate. Fiecare lucrare științifică în acest domeniu — întrucît, presupunem, este marxistă și fundează — constituie un element al luptei pentru ceea ce este nou și atît de important în viața societății socialiste. Și acesta este cel mai bun răspuns la întrebarea „De ce?“, adică la întrebarea despre scopul acestei lucrări.

Ni se pare însă că, după ce am dat răspunsul la această întrebare concretă, rămîne încă o a treia, anume cea care constituie întregirea necesară a celor dinainte: „Cum?“

În abordarea acestei întrebări, în primul plan apar trei probleme :

a) Este oare necesar ca atitudinea marxistă față de această temă să fie una marxologică ?

b) În ce măsură și în ce volum o lucrare despre înstrăinare este o lucrare politică ?

c) Poate fi considerat revizionist cel care abordează o temă în domeniul marxismului, dar care din punct de vedere oficial este socotită tabu ?

În mod clar, dintr-o temă atât de cuprinzătoare și de complicată rezultă și alte probleme importante — îndeosebi de factură metodologică. Pentru mine însă, cele trei întrebări menționate au constituit dificultățile principale. De aceea în această parte a lucrării aș dori să mă rezum numai la ele.

La a) : Oamenii care se ocupă de problematica marxismului (de exemplu cei care scriu despre o temă, care din punct de vedere tradițional aparține sistemului ideatic marxist, sau elaborează considerații istorice sau metodologice despre marxism) sînt uneori numiți „marxiști“, iar alteori „marxologi“. Ce interacțiune există între aceste două expresii ? Problematika este cu atât mai interesantă cu cît cuvîntul „marxolog“ are în cercurile marxiste o conotație cu desăvîrșire negativă, deși etimologia cuvîntului — învățat în domeniul marxismului — sugerează, dimpotrivă, o relație pozitivă. Despre ce este vorba atunci ? Abia atunci cînd am răspuns în mod clar la această întrebare va fi posibil să ajungem la o decizie rațională și în privința problemei care ne interesează în mod nemijlocit : Atunci cînd desfășurăm problema înstrăinării de pe poziții marxiste, facem acest lucru în calitate de marxologi ?

Să începem cu constatările semantice cele mai simple. Prin cuvîntul *marxist* înțelegem denumirea pentru un om care îndeplinește cel puțin următoarele două condiții ¹² : cunoaște concepțiile școlii de gîndire marxiste și le acceptă ca fiind concordante cu convingerile proprii. Cuvîntul „marxo-

¹² Pe larg m-am ocupat de această temă în eseu : *Was bedeutet es, Marxist zu sein ?* (Ce înseamnă să fii marxist ?), în vol. : *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus*, Wien, 1975

log“ desemnează în schimb un om care posedă cunoștințe științifice fundamentate privind marxismul ca sistem complex sau despre părțile sale componente (de exemplu, despre filosofia marxistă, despre economia politică-marxistă etc.). De aici rezultă că marxologul nu privește neapărat concepțiile marxiste ca fiind concordante cu convingerile proprii, chiar dacă el este un «învățat» în domeniul marxismului — trebuind chiar să fie unul, dacă pretinde să fie numit *marxolog*. Pe de altă parte, marxistul, pentru a-și merita numele — nu cel care din motive politice este un adept orb al doctrinei — trebuie să posede cel puțin cunoștințe marxiste de bază, dar el nu trebuie deloc să fie un cunoscător profund al marxismului — deci nu un marxolog. În schimb, omul de știință marxist este, într-un domeniu parțial sau de ansamblu, *eo ipso* și marxolog.

În ceea ce privește aria de cuprindere a acestor două concepte, situația arată în felul următor: Categoria marxologilor include toți cercetătorii marxismului: atât pe cei care se află pe terenul marxismului (marxiștii), cât și pe cei care, deși sînt cunoscători profunzi ai marxismului, nu îl acceptă pe acesta, iar uneori îl resping ca sistem de reprezentări (o situație deloc nouă și nefirească, întrucît autorul unei lucrări științifice despre Hegel, Kant sau alți gînditori nu trebuie să fie neapărat un adept al concepțiilor pentru a căror cunoaștere a devenit cunoscut). În categoria marxiștilor există un fel de subcategorie de oameni cu instruire marxistă, evident mai largă decît subcategoria marxologilor marxiști.

Din aceasta rezultă cu claritate că este absurdă atitudinea negativă față de oameni considerați marxologi, întrucît aceștia sînt oameni de știință din domeniul marxismului. Corectă este însă o diferențiere între marxologi, în sensul unei democrații clare — și cu ajutorul unor adjective complementare ca „marxist“, „burghez“ etc. — între aceia care acceptă marxismul și aceia care îl resping. Este în schimb absurd să ne supărăm din cauza expresiei „marxolog“ numai pentru faptul că mulți marxologi privesc marxismul de pe alte poziții nemarxiste. În urma unei asemenea *logomachii* s-ar putea să apară părerea că oamenii de știință din domeniul marxismului, adică marxologii, ar putea fi doar nemarxiști.

După această analiză conceptuală ne aflăm în fața unei probleme, care m-a silit să iau o hotărâre cînd am început lucrul la această carte : Urmează să devină o lucrare marxologică ?.

Pentru mine era evident că, în calitatea mea de marxist convins, atunci cînd hotărâsc să tratez problematica înstrăinării voi scrie o carte marxistă despre aceasta. Ce înseamnă aceasta, mi-era clar : Nu era vorba de a repeta fidel tezele lui Marx, ci de a analiza problema înstrăinării expusă de el, pornind de la inspirația clasică, dar în condiții de deplină libertate a dezvoltării în continuare a acestei problematicei, în concordanță cu premisele marxismului și ale evoluției realității sociale. Este inevitabil că într-o asemenea situație și a unor astfel de premise multe probleme și soluțiile lor se dovedesc a fi controversate — dacă nu ar fi așa, marxismul nu ar fi o știință, ci o religie — ; iar faptul că unul sau altul privește asemenea părerii ca fiind „revizionism“, întrucît el posedă versiunea sa proprie, de cele mai multe ori dictată de „adeziunea autentică“, este de asemenea inevitabil, cu atît mai mult cu cît acest lucru aparține astăzi deja ritualului specific al luptei ideologice în cadrul lagărului marxist. În orice caz, am fost pe deplin conștient de cerința unei lucrări marxiste, o cerință pe care am acceptat-o. Am vrut oare să scriu o lucrare marxologică ?.

Răspunsul meu la această întrebare : Nu, această carte nu este în intenția ei o lucrare marxologică în sensul mai îngust al acestui cuvînt. Aceasta necesită o explicare, îndeosebi formularea „în sensul mai îngust al cuvîntului“. În sensul larg al cuvîntului, „marxologic“ înseamnă : întemeiat pe cunoștințele științifice ale marxismului și a problemelor sale singulare ; prezenta carte intenționează să facă acest lucru și va trebui adeseori, în cazul diferitelor probleme singulare ale teoriei marxiste, să recurgem la material din izvoare. „Marxologic“ poate însemna și ceva mai special : Considerații privind istoria marxismului și originea diferitelor idei ale lui Marx, însemnînd atît analiza premergătorilor lui Marx cît și legăturile sale ideatice cu gînditorii timpului său. Dar, în acest ultim sens foarte special, prezenta carte nu este marxologică. Nici acest element nu va putea fi evitat în întregime ; dar cartea se ocupă, începînd de la premise, cu anumite pro-

bleme la Marx și de aceea cu analiza concepțiilor sale, cu reflecția asupra relațiilor și filiațiilor acesteia; și totuși, acesta nu este scopul principal al cărții. De aceea, ea este marxologică în sensul mai larg și nu în cel îngust, mai precis, al cuvîntului.

Cu acestea vreau să subliniez înainte de toate că, în primul rînd, mi-am fixat sarcini cu caracter de probleme și de factură sistematică, iar nu de natură istorică. În problematica pe care o tratăm, analiza istorică este într-un anumit sens necesară, dar numai într-o anumită măsură. Filozofii comit adeseori păcatul de a identifica filozofia cu istoria ei, ceea ce, după părerea mea, este profund eronat. Este adevărat că acest demers ușurează răspunsul la întrebarea: „din ce trăiesc filozofii?” Desigur, în primul rînd de pe urma altor filosofi, ale căror vederi ei le recenzează, comentează, critică, dar asta nu le dă dreptul să se eschiveze în fața soluționării problemelor propriu-zise și să evadeze într-un escapism istoric specific. Pentru a preveni unele neînțelegeri: Nu am nimic împotriva preocupării cu istoria filozofiei și a ideilor, inclusiv în legătură cu tema tratată aici; dimpotrivă, este un lucru necesar, întrucît trebuie să cunoaștem istoria filozofiei pentru a face față problematicei filozofice actuale (prin aceasta filozofia se deosebește, printre altele, de fizică și chimie). Trebuie să adresăm laude și celor care își asumă o muncă atît de anevoioasă și de nerecunoscută — deși după părerea mea, nu este tocmai fascinant să relatezi despre ceea ce au spus alții. Dar niciodată nu trebuie să identificăm filozofia cu istoria ei.

Trăgînd concluzii practice din principiile prezentate aici, în această carte nu mă ocup nici de istoria teoriei înstrăinării în general (deși mă bazez pe anumite cunoștințe din acest domeniu) și nici cu istoria teoriei înstrăinării la Marx în particular (deși în mod clar și de înțeles, pentru a spulbera „argumentul” că înstrăinarea apare doar la tînărul Marx, voi utiliza din abundență scrierile lui Marx pentru prezentarea mea, dar și aceste prezentări nu pretind a fi o istorie a teoriei marxiste a înstrăinării). S-ar putea redacta tomuri groase și „savante” despre ceea ce au spus Hegel sau Rousseau despre teoria înstrăinării. S-ar putea merge și mai departe înapoi, povestînd despre istoria acestei teorii în evul mediu — ba

chiar în antichitate. Am citit cărți și articole minunate asupra acestei teme, pe ale căror titluri cititorul le va găsi în bibliografia de la sfîrșitul acestei cărți ¹³ și admir cu sinceritate știința și hărnicia neobosită a autorilor (o impresie deosebit de puternică mi-a produs autoarea italiană a unei lucrări extrem de temeinice, care a adunat și clarificat toate afirmațiile lui Hegel în care apar cuvinte ca „înstrăinare“, „alienare prin exteriorizare“ (Entäusserung) și „alienare“ (Veräusserung); s-ar putea scrie (păcat că nu s-a făcut, pentru că ar fi fost de mare ajutor pentru tratarea în continuare a problemei) de asemenea lucrări voluminoase, cu o analiză documentată a multiplelor afirmații ale lui Marx și Engels, despre istoria teoriei înstrăinării lui Marx. Nu vreau să fac însă acest lucru și am conferit problematicii istorice o funcție ajutătoare; după părerea mea, ea are o însemnătate instrumentală, corespunzătoare problemelor specifice care apar în polemică, respectiv în cadrul cerințelor unei analize sistematice a problemelor. În sfîrșit, aș mai dori să adaug că nu intenționez să-mi ușurez munca, iar hotărîrea despre modul în care trebuie tratată problematica istorică se află în relația cea mai strînsă cu caracterul acestei cărți, îndeosebi cu implicațiile politice desfășurate și dezvoltate în mod conștient în cadrul ei.

La b): Aceste implicații motivează întrebarea dacă și în ce măsură o lucrare care tratează despre teoria înstrăinării face o afirmație politică.

Faptul că este așa l-am arătat deja atunci cînd am stabilit că o dispută despre teoria înstrăinării — despre conținutul, forma și rolul ei în cadrul marxismului — este în realitate o dispută privind concepția despre socialism. Acolo unde intră în joc relația omului cu societatea și cu instituțiile ei (îndeosebi cu statul) avem de a face — bine înțeles — cu politica, cu activitatea politică a omului. Înstrăinarea, îndeosebi înstrăinarea politică, ne poartă spre hățîșul problematicii politice. Aceasta nu privește doar capitalismul, ci și socialismul, în orice caz atîta timp cît există instituții ca statul și organele sale, birocrăția etc. Aceste probleme, deși de nezdruincinat de

¹³ Îndeosebi recomand lucrarea lui Richard Schacht, *Alienation*, New-York, 1971.

¹⁴ MARCELLA D'ABIERRO, *Alienazione in Hegel. Usi e significanti di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Roma, 1970.

pe poziții marxiste, sînt însă controversate, așa cum demonstrează disputele acerbe pe această temă în cadrul taberei marxiste.

Aici nu doresc să mă refer la *eminența (meritum)* acestei probleme, care va fi tratată pe larg la locul cuvenit. Subliniind încă o dată că este vorba de o lucrare cu orientare politică, fapt explicabil din duritatea disputelor legate de această problematică, aș dori să elucidiez *forma* tratării aspectelor politice ale teoriei înstrăinării, îndeosebi a acelor legate de înstrăinarea în socialism.

Acolo unde este vorba exclusiv de implicațiile politice, de concluziile care decurg din considerațiile politice asupra înstrăinării pentru activitatea practic-politică a oamenilor, lucrurile sînt relativ simple: Aceste concluzii pot fi redată *expressis verbis* sau pot fi lăsate la îndemîna muncii intelectuale proprii a cititorului. Tocmai pe aceasta se bazează specificitatea considerațiilor teoretice, că lasă un anumit spațiu de joc pentru soluții alternative, îndată ce se trece de la teorie la practică. Aceasta nu privează disputa de acuitate, ci dimpotrivă, mărește această acuitate, întrucît fiind conștienți că există o soluție alternativă pe care a combatem, trebuie să folosim toate forțele noastre pentru a împiedica o victorie a adversarului.

Dificultățile politice propriu-zise pentru autor încep abia cînd trebuie să-și expună *expressis verbis* poziția sa față de problemele politice. Aceste dificultăți se agravează într-o situație în care în principiu este închisă posibilitatea de a vorbi despre teme în privința cărora hotărîrile organelor conducătoare joacă rolul decisiv. Dacă în cadrul unei societăți nu avem voie să punem la îndoială aceste hotărîri, sub forma interogației politice, datorită pericolului de a fi cotați ca dizidenți, atunci discuția este a priori anulată. Dar tocmai această discuție este fondul chestiunii.

În această situație cu adevărat nefericită se găsește practic întreaga problematică a înstrăinării în socialism. În fond, este vorba fie de a tăcea în legătură cu aceste probleme — iar conștiința omului de știință omite faptul că despre ele se vorbește în primul rînd —, fie de a intra permanent într-un conflict cu instituțiile existente, cu *interesele încorporate* (vested interests) în acestea de cei angajați (partid, stat și

marile lor aparate), care dispun de uriașe forțe și mijloace de împotrivire. Acest conflict este inevitabil, iar cel care își propune o lucrare ca cea prezentă trebuie să fie conștient și pregătit pentru acest conflict.

La c) : Întrebarea dacă cel care abordează tema înstrăinării se autocalifică eo ipso ca revizionist apare desigur absurdă, și nimeni nu a afirmat așa ceva. Atunci de ce pun această întrebare ? Pentru că ea nu este pe deplin absurdă și lipsită de sens, cum am spus mai sus ; iar „din punct de vedere științific“ este previzibil că se va emite un asemenea reproș.

Faptul că există într-adevăr un pericol pentru curajosul care își ia îndrăzneala să încalce tabu-ul problematicii înstrăinării, îndeosebi a problematicii înstrăinării în socialism, de a fi calificat ca revizionist o demonstrează, pe lângă lucrările deja citate, multe, multe altele scrise într-un ton similar. Despre înstrăinare, se afirmă, Marx ar fi vorbit doar în scrierile sale de tinerețe, dar maturul Marx s-ar fi rușinat de „păcatul tinereții“ sale și ar fi renunțat la problematica înstrăinării, în favoarea unor categorii științifice serioase. Dacă însă astăzi cineva reia această problematică a tînărului Marx, atunci el face aceasta în scopuri antimarxiste și este în mod sigur cel puțin revizionist. Am prezentat această argumentație puțin simplificat, dar n-am deformat sensul ei. Părerea mea despre asemenea concepții o voi spune la sfîrșitul acestei introduceri, dar înainte de aceasta aș dori să mai ating unele probleme legate de ortodoxia și heterodoxia marxistă.

Am spus deja ce înțeleg printr-un marxist și nu mai vreau să mă refer la acest lucru. În orice caz, pentru mine un marxist este acela care, cunoscînd doctrina marxismului, acceptă concepțiile conținute în această doctrină și se identifică cu ele. Dar ce înseamnă să se identifice cu ele și care sînt limitele libertății intelectuale a gînditorului ce se consideră un marxist ? Acesta este nucleul rațional al conceptelor „ortodoxie“ și heterodoxie“, care au fost preluate din vocabularul teologiei și care în marxism capătă mai degrabă forma verbală de „ortodoxie“ și „revizionism“.

Denumirea de „marxist ortodox“ poate fi interpretată în două feluri :

a) fie că înțelegem „ortodoxia“ ca un acord deplin al părerilor exprimate cu ceea ce *au spus într-adevăr* Marx și Engels ;

b) sau că concepțiile exprimate trebuie să concorde cu „spiritul“ marxismului, adică nu au voie să atingă *tezele de bază*, dar pot — și chiar vor — să treacă dincolo de ceea ce maeștrii au spus la vremea lor, respectiv să modifice aceste spuse în concordanță cu dezvoltarea științei și a vieții sociale.

Prima interpretare a conceptului de „marxist ortodox“ este dogmatică și sectară și nu poate fi acceptată de nimeni dintre cei care se ocupă cu știința — întrucît ea se află în contradicție cu poruncile acesteia. În plus, aceasta este o abordare revizionistă a marxismului, întrucît una din tezele sale de bază este principiul metodologic al „deschiderii“ („știința noastră nu este o dogmă“, spunea Engels) și al scepticismului cartezian (Marx spunea că principiul pe care îl apreciază cel mai mult este „de omnibus dubitandum est“). Motivul pentru care amintesc posibilitatea unei asemenea interpretări se află în faptul că ea este într-adevăr utilizată de cei care se apropie de marxism ca cercetătorii Bibliei de Sfînta Scriptură, căutînd pentru fiecare constatare o confirmare în cuvintele acestei scrieri.

Din punct de vedere marxist, rațională și acceptabilă nu este decît cea de a doua versiune, care în formularea ei permite în mod deschis — și din fericire — un anumit spațiu de libertate pentru neclarități și imprecizii. Cum poate fi definită această congruență (sau incongruență) cu „spiritul“ marxismului? Ce teze ale marxismului sînt „teze de bază“ ale sistemului său ideatic, trebuind de aceea să fie considerate ca intangibile sau ele sînt supuse — aceasta fiind singura poziție acceptabilă, dacă marxismul vrea să-și păstreze statutul de știință — schimbărilor și evoluțiilor, iar dacă da, căror schimbări și evoluții? Cît de departe se poate merge în aceasta direcție ?.

La toate aceste întrebări e greu de dat un răspuns, întrucît aici nu poate fi dat un răspuns exact. Și tocmai de aceea ele deschid posibilitatea unor controverse, care sînt pur și simplu inevitabile cînd este vorba de a stabili „ortodoxia“ unei poziții. Această situație este ușurată prin admiterea tezei conform căreia există oameni și instituții care au dreptul și pri-

vilegiul să decidă asupra acestor probleme. Pentru oamenii de știință, o asemenea poziție este inadmisibilă ; în plus istoria a infirmat-o, de fapt a compromis-o total. Ceea ce rămîne nu este decît propria cunoaștere și propria judecată, firește în condițiile respectării opiniei oamenilor competenți, a rezultatelor dezbaterilor etc. dar în ultimă instanță *eu însumi* trebuie să decid, întrucît eu port răspunderea aprecierilor și acțiunilor mele. De această răspundere nu mă eliberează nici o autoritate, fie ea individuală sau colectivă, așa cum a arătat de asemenea istoria ultimelor decenii.

Acest fapt are implicații clare asupra problemei revizionismului, care — ca problemă — nu este decît reversul acelei „ortodoxii“ de care a fost vorba mai înainte.

Dacă marxismul este un „sistem deschis“ — și el este într-adevăr un asemenea sistem — atunci tezele sale sînt supuse evoluției, iar în acest sens, „revizuirii“, ceea ce în orice disciplină științifică reprezintă un fenomen normal. Deci, nu despre acest fel de „revizuire“ a marxismului este vorba cînd se vorbește de revizionism ca un fenomen ideologic. Trebuie să fie vorba de o „revizuire“ cu o calificare specială, adică una care pune sub semnul întrebării tezele de bază ale marxismului, iar aceasta împotriva dovezilor științei și realității care se pronunță pentru menținerea acelor teze.

Formularea este frumoasă și „netedă“, dar dificultățile încep cînd încercăm s-o aplicăm în practică. Din nou apare problema : care dintre tezele lui Marx sînt „teze de bază“ și cum este cu dovezile științei și ale realității, la care fac apel atît „ortodocșii“ cît și „revizionistii“. Este greu de soluționat aceste dispute, iar ținînd cont de pluralitatea de sensuri a formulărilor care sînt aici în joc, disputele nu pot fi evitate. Mai mult decît atît, cuvîntul „revizionism“ are o mare însemnătate în mișcarea muncitorească. El este astăzi total demonetizat și servește ca insultă în cearta din interiorul și între partide, neînsemnînd nimic altceva decît : „Concepțiile acestui domn nu-mi plac, în schimb îmi plac foarte mult ale mele“, ceea ce nu sună însă prea convingător. Cu toate acestea, reproșul de revizionism are în anumite cercuri o mare greutate, îndeosebi cînd e vorba de „credincioșii autentici“ («true believers») ; am amintit deja dificultatea de a-i aborda pe aceștia cu ajutorul unor argumente raționale (și am arătat și cauzele

acestei dificultăți). Chiar dacă, în ciuda tuturor obiecțiilor prezentate, înțelegem la ce se gîndesc cei care consideră teoria înstrăinării un simptom al unui presupus revizionism, trebuie totuși să spunem ceva aici de pe acum despre această temă.

Oricît de mult am suferi de boala „minții închise” („closed mind”), nimeni n-ar putea susține în deplinătatea rațiunii că o teorie formulată de Marx și apoi aplicată de el în practica științifică ar fi echivalentă cu o revizuire a marxismului. Un Marx apărînd ca „revizionist” în legătură cu propriul său sistem teoretic amintește puțin de văduva din „Suflete moarte” de Gogol care, așa cum afirmă șeful postului de poliție, s-a auto-biciuit. Teoria înstrăinării ar fi un „păcat de tinerețe” a lui Marx, o reminiscență a hegelianismului, pe care maturul Marx ar fi depășit-o și negat-o, iar din această cauză *această teorie nu ar exista în cadrul marxismului*. La aceasta spun că o asemenea teză nu poate fi susținută decît de către ignoranți — *quod demonstrandum est*.

În schimb, dacă adversarii teoriei înstrăinării ar susține o teză mai rezonabilă, și anume că problematica înstrăinării își are ce-i drept rezidența în marxism (deci nu este doar un „păcat de tinerețe” a lui Marx), dar că în utilizarea și interpretarea ei *problematică* ea ar fi o teorie revizionistă, că — într-un fel sau altul — ea deformează și revizuieste concepția lui Marx în această problemă, atunci ei (adversarii) ar trebui să *aducă dovezi* pentru această afirmație. În acest caz se deschide un cîmp pentru discuții, iar poziția adversarilor acestei interpretări trebuie considerată ca fiind validă din punct de vedere științific, ceea ce nu ne spune încă care parte are dreptate. Totuși, în acest caz, un lucru este exclus, și anume că teoria înstrăinării este a priori respinsă ca fiind revizionistă, nemarxistă etc.

Această concluzie ne permite o propunere: Să nu ne „închidem” spiritul în fața teoriei înstrăinării, fără o cercetare prealabilă a acestei probleme! În schimb să examinăm mai atent dacă ea este într-adevăr o teorie a lui Marx, ce conține, ce concluzii derivă din ea pentru practică, îndeosebi pentru practica societății socialiste. Cu aceste probleme și în această succesiune, mă voi ocupa în prezenta lucrare.

P. F. STRAWSON *

6. TERMENII SINGULARI ȘI PREDICȚIA **

Ideile de *termen singular* și *termen general* în poziție *predicativă* ocupă un loc central în teoria conotației canonice a lui Quine. Voi examina două încercări de clarificare a aces-

* Reprezentativ pentru așa-numita „Ordinary Language Philosophy”, alături de G. Ryle și J.L. Austin, Peter Fr. Strawson (n. 1919) ocupă un loc de frunte în logica și epistemologia contemporană, în filosofia limbajului indeosebi. Cunoscut prin celebra replică la „On Denoting” (Mind, 1905) al lui B. Russell, dată sub titlul „On Referring” (Mind, 59, 1950), Strawson opune stilul de analiză al școlii de la Cambridge pe acela al „filosofiei de la Oxford”, orientată spre analiza limbajului comun și nutriend convingerea că putem afla ceva despre limbajul uman numai dacă înțelegem limba care se vorbește.

Scrieri principale: *Introduction to Logical Theory* (1952); *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics* (1959); *The Bounds of Sense* (1966); *Categories*, in: G. Pitcher (ed.): *Ryle — A Collection of Critical Essays* (1970); *Freedom and Resentment, and Other Essays* (1974); *Logico-Linguistic Papers* (1971); *Symposium on Body and Mind, Charmain's Opening Remarks*, in: W. Mays/C.C. Brown eds.): *Linguistic Analysis and Phenomenology* (1972); Despre Strawson: W. Künne, *P.F. Strawson, Deskriptive Metaphysik*, in: *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart* III, Vandenhoeck and Ruprecht in Göttingen, 1975, p. 167—206. Ideile principale ale lui Strawson se constituie prin critica așa-numitei „teorii a descripțiilor definite” a lui B. Russell și a versiunilor teoriei adevărului—corespondență date de A. Tarski și Austin: atunci când spunem că o afirmație este adevărată, acceptăm (sau confirmăm, conferim) ceea ce a afirmat sau ar putea să afirme cineva; „descripțiile” sînt numai mijloace de „identificare a referinței”, care, ca „obiect posibil”, este totdeauna un „individual” (chiar atunci cînd e vorba de universalii precum proprietăți sau numere), care poate fi descris (de unde și formula „metafizica descriptivă”: „sistemul conceptual pe care noi

tor idei și voi dovedi că ele se sprijină pe anumite alte noțiuni, al căror rol fundamental nu este clar recunoscut în explicațiile lui Quine.

În noua sa carte „Word and Object“ [1], Quine distinge încă o dată între termeni singulari și termeni generali. El vorbește, de asemenea, de diferite „poziții“ — îndeosebi de poziția referențială și de cea predicativă — pe care le pot ocupa termenii în propoziții. Poziția „referențială“ sau „pur referențială“ este înțeleasă de Quine în sens mai restrâns, ca „poziție pentru un termen singular“; iar dacă, în cele ce vor urma, se va părea că ignor acest fapt, motivele vor fi acelea că : (1) pot proceda astfel fără riscul unei confuzii, atât timp cât nu voi fi preocupat de — și nu voi introduce — nici unul din acele contexte referențial opace care oferă, pentru termenii singulari, alte poziții decât cele pur referențiale; și (2) „poziție referențială“ este o expresie mai convenabilă decât „poziție pentru un termen singular“. Relațiile dintre aceste noțiuni ce stau pentru termeni și poziții nu sînt foarte simple dar, din fericire, reiese din expunerea lui Quine că există o distincție complet fundamentală, a cărei înțelegere va servi ca bază pentru orice altceva. Aceasta este distincția dintre un termen singular, pe de-o parte, și un termen general în poziție predicativă, pe de altă parte. Punerea împreună a celor doi termeni este necesară și suficientă pentru obținerea unui tip fundamental — deși, poate nu cel mai primitiv tip — de propoziție a limbajului obișnuit; iar în notația canonică, unde singurii termeni singulari sînt variabile, unirea celor doi este necesară și suficientă pentru a produce o propoziție atomică deschisă, astfel încît toate propozițiile adevărate sînt obținute din ea prin cuantificare și prin alte procedee de compunere a propozițiilor.

Il aplicăm faptic“ constituie toma acestei „metafizicii“, și nu un obiect în sine). E vorba de o resemnificare a ontologiei, inevitabilă prin analiza semantică a termenilor în măsura în care analiza limbajului (sau a folosirii limbajului) nu poate să nu aibă „angajamente ontologice“. Despre acestea: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, E.D.P., 1982, p. 270—279; A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 150—159.

** P.F. STRAWSON (ed.), *Philosophical Logik*, Oxford University Press 1968, p. 69—88 : *Singular Terms and Predication*.

Traducere : GABRIEL NAGÎȚ (promoția 1989).

De fapt, distincția fundamentală poate fi încă și mai strict specificată. Quine distinge între termeni singulari definiți și termeni singulari indefiniți (Exemple de termeni singulari definiți sînt „Leo“, „acest leu“, „leul“ și, uneori, „el“; exemple de termeni singulari indefiniți sînt „totul“, „ceva“, „ficcare leu“, „un oarecare leu“ și, uneori, „un leu“). Aceasta nu este numai o distincție a tipurilor, a speciilor în interiorul unui gen. Ea este mai mult decît o distincție a sensurilor expresiei „termen singular“. Termenii singulari definiți sînt termeni singulari în sensul primar, termenii singulari indefiniți sînt singulari numai într-un sens secundar sau derivat. Dovada că este așa vine, parțial, chiar din remarcile incidentale ale lui Quine însuși, în care, de exemplu, el pune în contrast termenii singulari indefiniți, ca fiind „termeni singulari figuranți (dummy)“, cu cei „obișnuiți sau definiți“ (pp. 112—114). Însă mai hotărîtor decît aceste remarci trecătoare este caracterul explicațiilor lui Quine. *Poziția* pe care o ocupă termenii singulari definiți, atunci cînd aceștia joacă un anumit rol caracteristic în predicatie, poate fi de asemenea ocupată și de alți termeni, care nu joacă acest rol caracteristic, dar li se admite *titrul* de termeni singulari numai întrucît pot ocupa această poziție; iar aceștia sînt termenii singulari figuranți sau indefiniți.

Prin urmare, distincția de bază pe care trebuie s-o luăm în considerare este cea dintre *termenii singulari definiți*, pe de-o parte, și *termenii generali în poziție predicativă*, pe de alta. Înainte de a examina explicația dată acesteia de către Quine, să consemnăm o remarcă negativă pe care o face în legătură cu distincția dintre termenii singulari și cei generali, considerați nediferențiat. El subliniază că această distincție nu constă în faptul că fiecare termen singular are aplicație doar la un singur obiect, în timp ce fiecare termen general are aplicație la mai mult de un obiect. Că diferența nu în aceasta constă reiese evident, spune el, din faptul că unii termeni singulari, cum este „Pegas“, nu se pot aplica la nimic, pe cînd unii termeni generali, cum ar fi „satelit natural al Pămîntului“, se pot aplica numai la un singur lucru. Există și un alt motiv, nementionat de Quine, pentru respingerea acestei aprecieri asupra diferenței menționate. „Căpitanul este furios“ este o propoziție ce conține termenul singular

„căpitanul“ și termenul general „furios“, în poziție predicativă. Dacă cei doi termeni — „căpitanul“ și „furios“ — sînt considerați în general, este evident că *ambii au aplicație* — pot fi corect aplicați — la mai multe lucruri ; și pot fi aplicați astfel folosind, printre altele, chiar această propoziție. Dacă, pe de altă parte, considerăm această propoziție ca fiind utilizată pentru producerea unei aserțiuni particulare într-o ocazie particulară, este evident că în acea ocazie particulară *ambii* termeni — singular și general — sînt egali ca *aplicații* la *numai unul* (și același) lucru. Nici una din cele două modalități de a considera expresia nu pune în lumină o diferență pe care să o putem exprima în termenii diferenței dintre a se aplica (sau a fi aplicat) numai la un lucru și a se aplica (sau a fi aplicat) la mai mult de un lucru.

Quine menționează și o altă cale — pe care o consideră tot nesatisfăcătoare — de a încerca clarificarea diferenței dintre termenii singulari și termenii generali în poziție predicativă. Se adoptă această cale spunîndu-se că termenul singular susține (intenționează) referirea la numai un obiect, în timp ce termenul general nu susține (intenționează) asta : chiar dacă termenul general — cum ar fi „satelit natural al Pămîntului“ — are în fapt referința singulară, această singularitate a referinței nu este ceva susținut de termenul însuși. Despre acest mod de a explica diferența, Quine spune : «O asemenea vorbărie despre intenție este doar un mod pictural de a face aluzie la rolurile gramaticale distincte pe care le joacă în propoziții termenii singulari și cei generali. Este indicat ca termenii singulari și cei generali să fie distinși prin rolul lor gramatical» (p. 96). Examinînd, în altă parte, noțiunea de poziție referențială (i.e. poziția ocupată de un termen singular definit, cînd acesta joacă rolul său caracteristic, distinct în predicție), el vorbește despre ideea „intuitivă“ aflată în spațele acestei noțiuni ca fiind *ideea că termenul care ocupă această poziție «este folosit exclusiv la specificarea obiectului său în raport cu restul propoziției, pentru a spune ceva despre acest rest»* (p. 117). Quine are dreptate spunînd că aceste descrieri, pe care le numește „picturale“ sau „intuitive“, sînt nesatisfăcătoare. Ele sînt nesatisfăcătoare nu întrucît sînt intuitive ori picturale, ci pentru că sînt inexacte sau neclare — sau amîndouă. Cu toate acestea, vom vedea că ele pot fi

încercări — inexacte sau neclare — de a exprima o idee esențială pentru înțelegerea deplină a explicației date de Quine însuși „rolurilor distinctive“ ale termenilor singulari și generali — ba chiar o idee căreia el însuși abia de a roșit să-i dea o expresie clară.

Să revenim acum la explicația lui Quine : «Combinatia de bază în care termenii singulari și cei generali își joacă rolurile lor contrastante este aceea a *predicației*... Predicația leagă un termen general și unul singular pentru a forma o propoziție, care este adevărată sau falsă după cum termenul general este adevărat sau fals cu privire la obiectul — dacă există vreunul — la care se referă termenul singular» (p. 96). Aceasta se presupune a fi o descriere a contrastului în ceea ce privește *rolurile* gramaticale ; dihotomia termenilor de care se ocupă Quine este presupusă „clarificată“ prin această descriere a rolurilor (p. 97). Distincțiile *formei* gramaticale sînt asociate acestui contrast în privința rolurilor : de exemplu, gramatica cere ca rolul predicativ să fie semnalat prin forma verbului ; dacă termenul general nu posedă deja această formă, pentru a fi potrivit poziției predicative trebuie să fie prefixat cu copula „este“ sau „este un/o“ (pp. 96—97). Dar în acest fel este semnalată distincția de rol, și nu forma semnalării, care este importantă în teoria logică.

Care este însă această distincție ? Pasajul citat pare a înfățișa o situație în care există, pe de-o parte, o propoziție, formată prin alăturarea a doi termeni și în care poate sau nu exista, pe de altă parte, un obiect la care ambii termeni să fie corect aplicați. Se poate aprecia că diferența dintre rolurile celor doi termeni este indicată prin diferențele implicite dintre felurile în care poate să lipsească un asemenea obiect. Astfel, lipsa aceasta de obiect poate fi situată cu îndreptățire chiar la „intrarea“ termenului general, ca să zicem așa ; dar asta numai dacă (1) ar exista într-adevăr un anumit obiect la care termenul singular să fie corect aplicat și (2) termenul general nu s-ar aplica *acelui* obiect (adică obiectului anumit la care termenul singular este corect aplicat). Rezultă implicit, că, în cazul acestei lipse de obiect, enunțul (propoziția) este falsă. Lipsa de obiect ar putea fi însă situată cu îndreptățire și la „intrarea“ termenului singular, dar acesta ar fi un fel de lipsă complet diferită. Nu ar

mai fi o lipsă de aplicație a termenului singular la *obiectul* care... — căci acest „care“ și-ar găsi completarea prin menționarea termenului general. Lipsa de aplicație a termenului singular nu ar mai depinde de succesul aplicației partenerului său. Ea ar fi o lipsă complet independentă. Și apare aici implicit — iar în altă parte este stabilit explicit — faptul că efectul acestei absențe a aplicației nu ar fi evaluarea ca falsă a propoziției, ci imposibilitatea evaluării din perspectiva valorilor de adevăr. Adevărul sau falsitatea propoziției depind de prezența ori absența aplicației pentru termenul general; dar lipsa termenului singular pare a lipsi termenul general atît de șansa prezenței, cît și de cea a absenței aplicației.

Dacă aceasta este o interpretare corectă a afirmației lui Quine, atunci este clar că descrierea dată de el distincției fundamentale este concepută a se potrivi (din perspectiva termenilor singulari), cel mult, numai termenilor singulari *definiți*; căci ea nu conține o încercare de menționare a vreunui contrast de *rol* sau *funcție* ce ar putea exista între termenii singulari indefiniți și termenii generali în poziție predicativă. Aprecierea complementară făcută de Quine asupra unei propoziții cum ar fi „*O cometă a fost observată de astronomi astă-noapte*“, conținînd un termen singular definit și un termen general (compus) în poziție predicativă, este aceea că ea e adevărată dacă există un astfel de obiect (oricare ar fi el) la care se aplică ambii termeni — și falsă, în caz contrar. Din punct de vedere al *rolului*, cei doi termeni nu sînt deloc distincți. Dacă ne întrebăm de ce, cu toate acestea, unul este numit termen singular iar celălalt nu, putem apela într-adevăr la gramatică, dar acum va fi un apel la ceea ce Quine pune în contrast cu *rolul* gramatical — și anume, *forma* gramaticală. Termenul „o cometă“ este, formal, asemenea unui termen singular (definit), prin aceea că este un substantiv ce ocupă poziția gramaticală de subiect față de copula predicativă (un caz special al verbului de predicatie în general). Nu este însă, formal, asemenea unui termen general în poziție predicativă, prin aceea că nu are copulă predicativă prefixată și nu posedă el însuși forma unui verb. El nu diferă de un termen general în nici un alt mod menționat de Quine. În ceea ce privește termenii „totul“ și „ceva“, descrierea ne permite să presupunem că ei au dreptul să fie clasificați ca ter-

meni singulari, în măsura în care pot ocupa de asemenea poziția acestora și se pot bucura de caracteristicile formale ale acestora.

Dacă interpretarea dată de mine propoziției lui Quine este corectă, există o chestiune mult mai importantă ce trebuie sesizată — și anume, aceea că distincția schițată rămâne inadecvat explicată. Explicația mai degrabă ridică întrebări, decît răspunde la ele. «Predicația unește un termen general și unul singular pentru a forma o propoziție...» — o propoziție în care cele două tipuri de termeni își dezvăluie obscurile diferențe pe care le-am arătat. Dar care sînt *temeiurile* (accounts) acestor diferențe? Dacă nu vom putea să răspundem la această întrebare, cu siguranță că nu vom înțelege pe deplin distincția; și abia înțelegînd-o am putea ști ce este predicația. Nu putem să renunțăm la întrebare și să ne mulțumim cu considerații sumare despre substantive și verbe, despre subiectele și predicatele gramaticale. Quine nu mai este unul din acei școlari ai lui Ramsey, care să facă gramatică așa cum făcea Ramsey însuși. Dar nu putem fi satisfăcuți nici doar cu felul în care am interpretat eu distincția. Termenii singulari sînt cei care determină absența valorii de adevăr, atunci cînd nu-și îndeplinesc rolul. Termenii generali sînt aceia care conferă adevărul sau falsitatea — cînd termenii singulari reușesc să-și îndeplinească rolul —, prin propria lor aplicare sau lipsă de aplicare la ceea ce constituie aplicația termenilor singulari. Cam acestea sînt lucrurile pe care le știm, și abia acum par suficiente. Vrem dar să ne punem întrebarea: „De ce?”

În acest punct, s-ar putea obiecta că interpretarea dată de mine propoziției lui Quine a fost nedreaptă, că stîngăcia și obscuritatea lecturii au fost complet inutile. În explicația lui Quine sînt prezente cele două expresii contrastante, „este adevărat despre” — asociată termenului general — și „se referă la” — asociată termenului singular; iar acest contrast l-am ignorat deliberat, mulțumindu-mă doar cu expresia „se aplică la”. Nu cumva această diferență de expresie, pe care eu am ignorat-o, intenționa să reflecte o diferență între modurile în care termenii singulari și cei generali se aplică, respectiv sînt aplicați la obiecte? Și nu cumva explicația pe care

încă o căutăm poate fi găsită în această diferență vizînd modul de aplicație ?

Aceasta pare o sugestie rezonabilă. Există însă cîteva motive pentru care nu ne putem mulțumi cu simpla *repetare* a acestor expresii, spunînd că «într-o predicăție reușită, termenul singular se *referă* la obiectul său, în timp de termenul general este *adevărat despre el*». În primul rînd, însuși Quine nu aderă cu consecvență la această utilizare. La pagina 95 el scrie : «„Pegas“ trece drept termen singular, deși *nu este adevărat despre* nimic (true of nothing)» ; iar în paginile 108—109, el folosește repetat expresiile *a fi adevărat despre* (being true of) și *a se referi (a avea referință)* la (referring having reference to), intersanjabile în legătură cu termenii generali. Acest lucru nu este foarte important. Chiar dacă Quine ar fi fost perfect consecvent în utilizarea dată, încă ar fi fost cazul ca diferența de forță dintre expresiile „este adevărat despre“ și „se referă la“ să reclame la fel de insistent o explicație, ca și expresiile „termen singular“ și „termen general“. Nici una din cele două perechi nu poate servi singură la explicarea celeilalte. Iată de ce eu am ignorat diferența de expresie și am folosit, în schimb, sintagma nediferențiată a *aplicației*. Nediferențierea deliberată a expresiei diminuează riscul unei aparente înțelegeri a distincției, acolo unde înțelegerea nu există.

Acesta este punctul din care trebuie să ne întoarcem la ideile despre tipul de explicație pe care Quine îl respinge, ca fiind vag și pictural. Să considerăm acele predicății în care se poate spune corect că termenul singular — și la fel cel general — se aplică la un singur obiect concret și continuu, din punct de vedere spațio-temporal (de exemplu, „Mama este amabilă“, „Această pictură este valoroasă“, „Doctorul vine la cină“). Care este diferența caracteristică în privința felului în care ei sînt aplicați ? Să ne reamintim că, într-o asemenea predicăție, nici unul din termenii folosiți nu este necesar să se *aplice* la numai un obiect, deși ambii, în mod curent, sînt *aplicați la* numai un obiect și, dacă totul merge bine, ambii se *aplică* de fapt la acel obiect. Acum, care este diferența caracteristică privind relațiile celor doi termeni cu obiectele ? Aș sugera că diferența caracteristică e aceea că termenul singular este folosit în scopul *identificării* obiectului, determinînd

auditorul (sau, în general, auditoriul) să afle *care* este obiectul în chestiune — în timp ce termenul general nu determină așa ceva. Este suficient dacă termenul general se aplică în fapt la obiect; el nu trebuie să-l mai și identifice.

Dar în ce constă, mai exact, această sarcină de a identifica un obiect pentru un ascultător? Ei bine, să considerăm că un auditor (un auditoriu) nu este anterior dotat — pentru nici o situație comunicațională — cu o anumită cunoaștere, cu anumite supoziții, cu anumite posibilități perceptive obișnuite. Există, în sfera cunoașterii sau percepției sale actuale, obiecte pe care le poate distinge pentru sine, *într-un fel sau în altul*. Sarcina identificatorie a *unui* dintre termeni, în tipul de predicție de care ne ocupăm acum, este de a determina auditorul să știe *care* este acel obiect — dintre toate cele aflate în sfera sa de cunoaștere sau de supoziții — la care *celălalt* termen este aplicat. Sarcina identificării este sarcina caracteristică a termenului singular definit. Termenul își realizează scopul identificator asumându-și (by drawing upon) ceea ce, în sensul cel mai larg, s-ar putea numi condițiile enunțării sale, *incluzind* ceea ce trece drept știut sau presupus deja de ascultător, sau situarea pe o poziție imediat perceptibilă pentru el însuși. Acest fapt nu este ceva incidental pentru folosirea termenilor singulari în predicțiile de titlul celor de care ne ocupăm acum. Posibilitatea identificării în sens relevant există numai pentru un auditoriu anterior echipat cu cunoștințe și supoziții, sau plasat într-o poziție favorabilă percepției [2].

Poate ca teza despre singularitatea intenționată (purporting singularity) a aplicației, pe care Quine a găsit-o nesatisfăcătoare, ar putea fi interpretată ca o încercare de a descrie funcția identificatorie a termenilor singulari. Dacă-i așa, Quine avea dreptate să o considere nesatisfăcătoare. Nu numai că teza este neclară, dar pînă și sensul complet natural pe care l-ar putea avea este străin scopului. Astfel, se poate spune că o expresie „susține (purport) singularitatea aplicației“ dacă ea conține componente ce o fac să exprime pretenții de unicitate — componente cum ar fi „singurul“, „unic“, „singur,

„doar unul“. Dar termenii folosiți în scopul identificării vor conține rareori asemenea părți. Astfel de componente vor exista, în mod obișnuit, acolo unde scopul imediat este unul diferit : de exemplu, acela de a informa un ascultător cu privire la un oarecare obiect identificat independent și care este unic într-o anumită privință, sau a-l informa că *există* ceva unic într-o anumită privință. Dar atunci, expresiile conținând asemenea componente nu au rolul caracteristic al termenilor singulari definiți. Cum ar spune Quine, ele pot fi pe loc analizate ca termeni generali în poziție predicativă.

Quine realizează ceva mai bine, deși încă nesatisfăcător, descrierea alternativă a „ideii intuitive din spatele *poziției pur referențiale*“ — anume, aceea că «termenul este folosit pentru specificarea obiectului său în raport cu restul propoziției, pentru a spune ceva despre acest rest»; încă nesatisfăcător, cît timp acest „a specifica» rămîne, prin el însuși, vag. Pentru a elimina imprecizia (vagueness), ne trebuie conceptul de „identificare pentru un auditoriu“, pe care tocmai l-am introdus. Tocmai pentru a elucida această idee, trebuie să spunem încă și mai mult despre condițiile și căile unei astfel de identificări. Dar am spus destul, pentru scopurile noastre imediate : destul a vedea că o diferență reală de funcție este reflectată de diferența dintre expresiile „se referă la“ și „este adevărat despre“ și că aceste expresii, folosite așa cum o face Quine, nu sînt inadecvate ; căci o deajuns să înțelegem de ce Quine trebuia să impute diferențele pe care le-a observat à propos de implicație, respectiv să le atribuie naturii și cosecinențelor aplicării în cazul termenilor singulari și generală.

Este relativ ușor de înțeles de ce distincția în ce privește funcția i-ar conduce pe filosofi către această distincție suplimentară. Se întîmplă ceva de felul acesta : să presupunem că funcția identificatorie a fost realizată cu succes ; realizarea cu succes a acestei funcții nu rezolvă, desigur, problema adevărului sau falsității predicăției ca întreg. Ceea ce se rezolvă astfel pare a fi problema dacă termenul general se aplică sau nu obiectului — sau, cum ar spune Quine, dacă este adevărat sau fals *despre obiect*. Dar să presupunem acum absența totală a funcției de identificare. Prin absență totală eu înțeleg nu

pur și simplu folosirea unei desemnări incorecte în locul uneia corectă, nici simpla folosire a unei desemnări care, corectă sau nu, este insuficientă pentru invocarea cunoașterii corespunzătoare aflate în posesia auditorului și de aceea îl lasă în ignoranță, sau îl determină să identifice greșit acel obiect. Aceasta eu am în vedere cazul (destul de rar) când nimeni nu posedă o *cunoaștere* potrivită spre a fi invocată, când întreaga această presupusă cunoaștere nu este cunoaștere, ci eroare; când nici măcar nu există un asemenea obiect, pe care se presupune că l-ar identifica termenul singular. Această situație este într-adevăr diferită de aceea când termenul general pur și simplu nu se aplică, în fapt, obiectul identificat corect. Considerăm predicția — privită ca întreg — drept adevărată, în cazul în care termenul general se aplică la obiectul pe care se presupune că-l identifică termenul singular. Considerăm predicția — privită ca întreg — drept falsă, atunci când termenul general poate fi pe drept *negat* despre acel obiect. Însă cazul în care nu există un astfel de obiect nu este identic nici cu cazul când termenul general poate fi pe drept afirmat despre el, nici cu acela când termenul general poate fi cu îndreptățire negat despre obiectul respectiv. Din acest motiv, există o puternică înclinație de a se spune că predicția ca întreg nu este, în acest caz, nici adevărată nici falsă (ba chiar că nu există predicție, în acest caz). Unii filosofi au rezistat respectivei tentații și au pledat în favoarea clasificării acestui caz, dimpreună cu acela când termenului general îi lipsește aplicația la obiectul corect identificat, sub obișnuitul apelativ de „fals“. Au existat multe controverse în legătură cu asta, și uneori părea chiar că discuțiile despre folosirea cuvântului „fals“ constituiau adevărata și substanțiala problemă, de răspunsul dat ei depinzând toate celelalte rezultate din această arie. Dar, din mai multe motive, lucrurile nu stau așa. Pretenția că absența totală a unui termen singular definit are ca efect absența valorii de adevăr este în unele cazuri mai mult, iar în altele mai satisfăcătoare intuitiv, decît pretenția că ea are ca efect falsitatea. Aceasta nu este doar o ciudățenie sau un „teotip“ al intuiției (sau utilizării). Este ceva ce poate fi explicat, deși nu aici și nu acum [3].

Dar oricum s-ar explica acest fapt, important rămîne că funcția identificatorie a termenilor singulari ar putea fi recunoscută, văzută drept ceea ce este și distinsă clar de operația de asertare a faptului că există numai un singur lucru ce corespunde anumitor specificări. Această distincție este negată implicit de Russell, cel puțin în măsura în care sînt în joc anumite clase de termeni singulari. Pe de altă parte, ea este implicit recunoscută de Quine — iar în această privință, sînt de acord cu Quine. Prezentul meu reproș făcut lui este conținut în cuvîntul „implicit“. Căci atunci cînd citim acea propoziție—cheie a lui, destinată a elucida distincția funcțională dintre termenii singulari și cei generali, sîntem conștiinși să o privim mai curînd ca pe un enunț obscur despre o consecință discutabilă a acestei distincții, deoît ca pe o descriere a distincției însăși ; în timp ce acele fraze mai pline de speranță, ce par că ne-ar putea îndrepta, deși sinuos, pe direcția corectă, sînt respinse ca vagi, intuitive sau picturale, în loc de a fi folosite ca marcaje îndrumînd către definit, explicat și literal. Ceea ce-i mai surprinzător în aceasta este faptul că, prin cîteva remarci făcute în discuția despre diferitele tipuri de termeni singulari, Quine însuși se arată suficient de conștient în privința funcției identificatorii a termenilor singulari în general. Mă voi mulțumi cu două citate : «În propoziția „Eu am văzut leul“, termenul singular „leul“ este presupus a se referi la un leu oarecare, *distins de semenii săi*, pentru vorbitor și auditor, prin propoziții anterioare sau prin circumstanțe accesorii» (p. 112). «În vorbirea obișnuită, limbajul... descripției singulare este utilizat normal numai acolo unde se consideră că *obiectul vizat* (intendent object) este *selecționat în mod unic* prin conținutul aferent articolului hotărît singular — și, eventual, prin alte informații suplimentare» (p. 183). Toate aceste expresii — „selecționat“, „distins de“, „obiect vizat“ — sînt de partea acestei idei. Iar la pagina 103 se găsește chiar, într-un singur loc, cuvîntul—cheie „identificare“.

Așa cum arată observațiile lui Quine există, desigur, diferite tipuri de situații în care funcția identificatoare este realizată și felurite tipuri de resurse pe care un vorbitor le poate obține și pe care se poate bizui în realizarea ei. Quine se poate inspira din presupunerea că vorbitorul s-ar afla într-o

situație imediat vizibilă — sau altcumva perceptibilă — lui însuși. Acesta se poate bizui pe informația comunicată prin propozițiile anterioare din cursul aceleiași convorbiri. El se poate bizui pe informația aflată în posesia auditorului și care nu este deținută din vreuna din aceste surse, sau pe experiența trecută și pe capacitatea de recunoaștere a auditorului, pe care acestea le-ar putea articula direct într-o descriere. Vorbitorul se poate inspira din, sau se poate bizui pe orice combinație a acestora. Dar el *trebuie* să se inspire din ceva aflat în această arie, dacă este să se realizeze funcția de identificare. Funcția aceasta este realizată cu succes dacă și numai dacă termenul singular folosit stabilește o identitate pentru auditor — și anume, o identitate corectă — între gândul despre *ceea ce este menționat de vorbitor și gândul unui obiect aflat deja în sfera capacității de cunoaștere, experiență sau percepție a auditorului însuși* — așadar, un obiect pe care l-ar putea selecta ori identifica pentru sine, într-un fel sau altul, prin propriile sale resurse. Pentru a-și îndeplini sarcina, termenul singular, împreună cu circumstanțele enunțării sale, trebuie să acopere spațiul corespunzător acestor resurse.

Există, în cele pe care le-am spus pînă acum, ceva la care Quine ar putea dori sau ar trebui să obiecteze? Cred că răspunsul este categoric negativ. Punîndu-mi aceeași întrebare în privința lui Russell, se pare că răspunsul nu ar fi categoric afirmativ. Căci Russell pare a pretinde că Teoria Descripțiilor oferă o apreciere exactă a felului în care funcționează o clasă de termeni singulari definiți, — și anume, descripțiile singulare. Dar eu sînt obligat să neg aceasta, deoarece funcția identificatoare a termenilor singulari este suprimată complet, în analizele descripțiilor singulare prezente în Teoria Descripțiilor. Locul ei este luat de o aserțiune explicită asupra conștinței că aici există numai un singur lucru cu o anumită proprietate. Dar o spune așa înseamnă a face ceva complet diferit de identificarea acelui lucru pentru un auditor, în sensul pe care l-am avut eu în vedere. Cineva care spune că există aici numai un singur lucru, cu o anumită proprietate, intenționează, în mod caracteristic, să-și informeze auditorul despre acest lucru. Astfel, el trebuie într-adevăr să-i furnizeze ascultătorului sursele de cunoaștere ce constituie, ca să zicem așa, o bază minimală dată referinței identificatoare subsecvente.

Dar actul de furnizare a unor noi resurse nu este același cu actul de utilizare a unor resurse stabilite în mod independent.

Pe de altă parte, non-identitatea acestor acte nu constituie, *prima facie*, o obiecție la propunerea lui Quine de a se elimina din „notația canonică” termenii singulari definiți. Căci Quine nu pretinde că propozițiile care le înlocuiesc pe cele care conțin termeni singulari definiți au același semnificație (meaning) cu acestea din urmă (p. 182). Probabil, nu ar pretinde nici că ele ar putea servi, în mod normal, exact aceluiași scop; pentru că, dacă ar fi așa, ar însemna să ceară prea mult. El ar pretinde, într-un sens ceva mai slab, că propozițiile conținând termeni singulari ar putea fi înlocuite cu propoziții în notație canonică. Nu avem nevoie să ne întrebăm aici: prea îndeaproape ce este acest tip mai slab de substituție, dacă presupunem că ea nu e de așa natură încât să intre în conflict cu descrierea pe care am schițat-o cu privire la funcția identificatorie caracteristică a termenilor singulari definiți. Constatăm aici un fapt de o semnificație mai imediată cu privire la înțelegerea de către noi a aparatului de noțiuni teoretice în cadrul căruia a fost introdusă ideea notației canonice. Partea relevantă a programului de parafrizare (programme of paraphrase) al lui Quine poate fi rezumată după cum urmează. În notația canonică, toți *termenii* care nu sînt variabile de cuantificare vor fi considerați termeni generali în poziție predicativă. Poziția termenilor singulari este rezervată cuantificatorilor și variabilelor cuantificării; și întrucît cuantificatorii înșiși nu sînt socotiți *termeni*, singurii termeni singulari rămași sînt variabile de cuantificare. Dar cum a fost explicată distincția dintre *termenii singulari* și *termenii generali în poziție predicativă*, numai prin distincții formale din domeniul gramaticii? A fost explicată în termenii rolurilor contrastante jucate în predicție de termenul singular *definit* și de termenul general în poziție predicativă. Acest contrast al rolurilor este cheia tuturor noțiunilor teoretice folosite. Așadar, înțelegerea teoretică a funcției identificatorii a termenilor singulari. Și acesta este motivul pentru care Quine ar fi putut să precizeze, mai strîns decît a făcut-o, acele noțiuni pe care s-a mulțumit să le concedieze ca fiind vagi și picturale.

S-ar putea replica, în acest moment, că pentru Quine nu este necesară prezentarea distincției termenilor și pozițiilor ca sprijinindu-se pe rolurile contrastante jucate în predicatie de termenul singular și de general în poziție predicativă. Se poate spune că există o cale de a prezenta această distincție independent de orice apel la funcția termenului singular definit; și aceasta este o cale pe care Quine o folosește uneori. Poziția unui termen singular poate fi explicată direct ca poziție accesibilă cuantificatorilor și variabilelor cuantificării, sau acelor expresii din limbajul obișnuit cărora le corespund cuantificatorii și variabilele. Pe de altă parte, poziția predicativă este inaccesibilă cuantificatorilor. Ea este ocupată de termeni generali care completează cuantificatorii (sau alți ocupanți ai poziției de termen singular), spre a genera propoziții. Tot ce avem nevoie să presupunem acum este că putem înțelege rolul cuantificatorilor sau al acelor expresii din limbajul obișnuit pe care le „încorporează” cuantificatorii. Dacă putem să presupunem această mai bună înțelegere, avem materiale pentru explicarea conceptelor de termen singular și de poziție predicativă; iar programul general poate continua, fără ca inteligibilitatea întregului său aparat de noțiuni teoretice să apară ca sprijinindu-se pe înțelegerea modului de funcționare a termenilor singulari definiți.

Această cale exterioară se dovedește înșelătoare; și tot mai observînd cum se dovedește ea înșelătoare vom vedea că descrierea pe care am făcut-o în prima parte a acestui studiu trebuie să fie adîncită și întărită. Poziția predicativă se presupune a fi inaccesibilă cuantificatorilor. Dar este ea așa? Betty este o persoană mai agreabilă decît Sally. Betty este voluntară și drăgălașă, iar Sally este de asemenea voluntară și drăgălașă. Dar Betty este, de asemenea, și isteată, pe cînd Sally nu este. Desigur, s-ar părea că „voluntară”, „drăgălașă” și „isteată” stau aici în poziție predicativă. Dar este poziția lor una inaccesibilă cuantificatorilor? Ca persoană, Betty este tot ceea ce este și Sally (id est, voluntară și drăgălașă), și încă ceva ce Sally nu este (id es, isteată). Sau, dacă preferați nu există nici o calitate pe care să o aibă Sally fără a o avea și Betty, dar există una pe care Sally nu o are, însă Betty o are.

Ce avem de făcut ? Să ne încredem fără rezerve în test și să spunem că exemplul arată că „isteată“ și „drăgălașă“ sînt termeni singulari, iar „Sally“ și „Betty“ sînt termeni în poziție predicativă ? Aceasta nu va atrage pe nimeni — și, oricum, s-ar șterge complet distincția, întrucît proba ar putea fi aplicată diferit — și mai evident — la obținerea concluziei că „Sally“ și „Betty“ sînt termeni singulari, iar „isteată“ și „drăgălașă“ stau în poziție predicativă.

Să încercăm a salva situația, spunînd că proba calității de termen singular include nu numai capacitatea de ocupare a unei poziții accesibile cuantificatorilor, ci și posesia formei gramaticale de substantiv ? Dar acesta ar fi *prin el însuși* un mod greșit de a apela la gramatică, modul pe care Quine îl repudia pe bună dreptate. Putem sprijini această cerință suplimentară cu un presupus argument rațional, spunînd că ceea ce solicită ea cu adevărat este cerința ca termenul înlocuit de cuantificator — dacă este termen definit — să desemneze un *obiect*, și că „Betty“ satisface această cerință, pe cînd „drăgălașă“, nu ? Dar lăsînt deoparte alte obiecții distincte, cum vom putea trata atunci cu „delicvenții“, așa cum îi numește Quine, care afirma cu tărie că termenii „isteată“ și „drăgălașă“ din expresiile „Sally este drăgălașă“ și „Betty este isteată“, *desemnează efectiv* obiecte, adică atribute ? Metoda generală a lui Quine de a trata cu astfel de „delicvenții“ nu este utilă aici. Căci, cuiva care spune aproximativ că folosirea oricărui termen trimite pe utilizatorul său la un obiect corespunzător, Quine este obișnuit a-i replica aproximativ că se întîmplă așa numai acolo unde termenii ocupă o poziție pe care o pot ceda cuantificatorilor. Dar nccazul cu termenii implicați aici este că ei ocupă efectiv poziții pe care le pot ceda cuantificatorilor. Prin urmare, ne întoarcem acolo de unde am pornit.

Să ne mai gîndim încă o dată la exemplul nostru — și, pe cît posibil, în spiritul lui Quine ; să presupunem că am re-descrie situația după cum urmează. Drăgălășenia este o calitate de dorit la o persoană, iar Sally are drăgălășenie, după cum și Betty are. Lucrurile stau similar și în ceea ce privește voluntarismul. Istetimea este o calitate de dorit la o persoană, iar Betty posedă istetime, pe cînd Sally nu. Tot ceea ce posedă Sally și care este o calitate dezirabilă la o persoană —, posedă și Betty ; dar există ceva ce este o calitate dezirabilă la o per-

soană și pe care Betty o are, fără a o avea și Sally. Quine ar fi putut, cred, spune că această formă de descriere a situației este mai bună, mai imparțială logic decât prima. Dar prin ce diferă ea de cea dintâi? Ei bine, diferă prin aceea că termenii care-și cedează poziția cuantificatorilor au forma gramaticală de substantiv, iar nu de adjectiv. Deși nu căzusem de acord să privim asta ca pe o diferență fundamentală, ea este totuși o diferență mai semnificativă decât credem. În cea de-a doua apreciere a situației există ceva explicit — ceva care în prima era numai implicit, dar este făcut explicit prin folosirea expresiei „calitate dezirabilă la o persoană” [4]. Să încercăm a urma acest indiciu. El ne va da următorul rezultat. „Drăgălășenie” ocupă poziție de termen singular (poziție referențială), deoarece este combinat cu o expresie de tipul „dezirabil la o persoană”, care, în raport cu el, ocupă poziție predicativă. În general, oricând doi termeni sînt uniți, explicit sau implicit, astfel încît primul stă față de al doilea în acea relație caracteristică în care stă „drăgălășenie” (sau „drăgălașă”) față de „dezirabil la o persoană”, atunci, din perspectiva relației lor reciproce, primul termen este un candidat pentru poziția referențială, iar al doilea pentru cea predicativă. Astfel, termenul „drăgălașă” avea implicit poziția referențială chiar în prima noastră descriere a situației. El nu avea implicit poziție referențială dacă era considerat numai în relație cu termenul „Betty” (sau „Sally”). Relativ la „Sally”, era mai degrabă un candidat la poziția predicativă. Căci el nu stă față de „Sally” așa cum stă față de „dezirabil la o persoană”, ci mai curînd așa cum stă „dezirabil la o persoană” în raport cu el. Dar el avea deja implicit poziție referențială, deoarece era *implicit* că drăgălășenia este ceva de dorit la o persoană. Și era așa pentru că termenul avea implicit poziție *referențială*, astfel încît ar fi putut în mod confortabil să-și cedeze poziția în cuantificare.

Să reflectăm acum la toate acestea. Pare că s-a ivit un nou criteriu cu privire la conceptul relativ de poziție referențială și predicativă. Îl vom numi criteriul-tip (type-criterion). <...> „Drăgălașă” are semnificație predicativă în raport cu „Betty” și semnificație referențială în raport cu „dezirabil la o persoană”. Avem o serie constînd din : 1) „Betty”, 2) „drăgălașă” sau „drăgălășenie”, 3) „dezirabil la o persoană”, astfel că orice termen anterior în serie este un candidat la poziția

referențială în raport cu termenul imediat succesiv, iar orice termen posterior este un candidat la poziția predicativă în raport cu termenul imediat precedent [5]. Dar care este natura generală a unei astfel de serii, ce se poate spune despre termenii ei și despre relațiile pe care le determină aceste legături suplimentare, acest apel la relativa poziție referențială sau predicativă? Ei bine, ar fi greu de negat că „Betty“ este un termen folosit tipic spre a desemna un particular continuu spațio-temporal. Și ar fi încă mai greu de contestat că sensul lui „drăgălașă“ este astfel încât se poate spune că el *grupează* astfel de particulare în concordanță cu un anumit tip de principiu. Se poate spune că termenul *grupează* toate acele particulare ale căror designații pot fi cuplate cu el pentru a forma propoziții adevărate. Acum, într-un anumit sens se poate spune că „Betty“ *grupează* de asemenea particulare: un braț, un picior, o figură particulară, ba chiar o acțiune particulară ar putea fi, toate, atribute perfect adevărate ale lui Betty. Dar, în mod evident, principiul după care „Betty“ *grupează* particulare cum ar fi brațe și picioare, este un tip de principiu complet diferit de principiul după care „drăgălașă“ *grupează* particulare cum sînt Betty și Sally. Să considerăm acum un termen cum e (3) „dezirabil la o persoană“. Acest termen are de asemenea funcție de grupare. El nu *grupează* în mod direct particulare, ci *moduri* — cum ar fi modul termenului al doilea din serie — *de a grupa particulare*. Există analogii și conexiuni între modul termenului (3) de a grupa moduri de grupare a particularelor și modul termenului (2) de a grupa particulare. Principiul de grupare a *modurilor de a grupa*, furnizat de termenul (3), este asemănător principiului de grupare a particularelor furnizat de termenul (2) prin faptul că ambele sînt complet neasemănătoare principiului de grupare a particularelor furnizat de termenul (1). Aceste asemănări și neasemănări sînt înregistrate în terminologia filosofică: în seriile care încep cu un *particular*, continuă cu *proprietatea unui tip de particular*, *proprietatea sau tipul de proprietate sau tipul de particular* etc.; în uzajul filosofic, ce ne permite să spunem că Betty este un caz sau un exemplu de drăgălăsenie, iar drăgălăsenia un caz sau un exemplu de calitate dezirabilă la o persoană, dar ne interzice să spunem că brațul drept al lui Betty, sau orice altceva, este un caz sau un exemplu al lui Betty [6].

Așadar, rezultatul reflecției noastre asupra exemplului considerat ar fi următorul. Doi termeni cuplați într-o propoziție adevărată stau în poziție referențială și predicativă dacă, respectiv, ceea ce desemnează (*designates*) sau semnifică (*signifies*) primul termen este un caz sau un exemplu a ceea ce semnifică al doilea termen. Se poate spune că itemii relaționați astfel (termenii care îi desemnează sau semnifică) ocupă, respectiv, o poziție de un tip mai jos sau mai înalt în serie ; de aceea am numit noul criteriu, criteriu al tipului [7]. Explicația modului de grupare pe care îl pot determina termenii de tip superior, în comparație cu cei inferiori, a fost, în parte, aceea că este un mod de grupare căruia *nu i se pot face* desemnări de particulare spațio-temporale. Prin urmare, acest criteriu al poziției relative cuprinde implicit și consecința că un termen ce desemnează un particular nu poate să ocupe niciodată poziție predicativă. Totuși, un termen ce semnifică o specie (*kind*) sau o proprietate poate ocupa poziție referențială sau predicativă, aceasta depinzând de cuplarea cu un termen superior lui.

S-ar putea susține acum că noi nu avem nevoie de acest criteriu suplimentar față de criteriul identificării, propus în prima parte a acestui studiu. Se sugera acolo că primul ocupant al poziției referențiale era termenul care servea la identificarea obiectului la care se aplicau ambii termeni (obiectul despre care vorbea propoziția). Acest criteriu nu funcționează la fel de bine pentru „Drăgălășenia este o calitate de dorit la o persoană“, așa cum funcționează pentru „Betty este drăguță“ ? Așa cum „Betty“ identifică, iar „drăgălașă“ nu identifică obiectul despre care este vorba în a doua propoziție, tot așa „drăgălășenie“ identifică, iar, „dezirabil la o persoană“ nu identifică atributul despre care se vorbește în prima propoziție. Dar înainte de a accepta prea repede această sugestie, să considerăm ceva mai prudent modul în care *am aplicat*, atât aici cât și în cazul dintîi, criteriul identificării. Procedînd astfel, observăm că *în aplicarea criteriului identificării, criteriul-tip era deja implicit*. Noi spuneam că „Betty“ identifică, iar „drăgălașă“ nu identifică obiectul despre care se vorbește în propoziție ; ceea ce ne spune propoziția despre Betty este faptul că ea e *drăgălașă*. Dar afirmînd aceasta, ne-am manifestat deja pretenția tacită pentru particular — itemul de

grad mai scăzut (cel mai scăzut) —, ca obiect despre care vorbește propoziția. Nu există nimic în cuvântul „despre“, sau în conceptul de identificare în general, care să ne oblige la această alegere *exclusivă*. La fel de bine am fi putut spune (și în unele contexte, ar fi chiar corect să spunem) că propoziția este despre drăgălășenie și că ceea ce ne comunică ea despre drăgălășenie e faptul că *Betty* este drăgălașă. Termenul „drăgălașă“ identifică atributul despre care vorbește propoziția; cuvintele „Betty este“ ne informează unde e de găsit atributul. Dar, deși în cuvântul „despre“, sau în conceptul de identificare în general, nu există nimic care să fi obligat la această preferință exclusivă, există totuși ceva care ne-a obligat la asta: conjuncția celor două fapte; în primul rând, faptul că ni se cerea să lămurim distincția dintre poziția referențială și cea predicativă, iar, în al doilea rând, faptul că criteriul-tip este esențial în această distincție. Acesta nu înseamnă că am abandona criteriul identificării, ci doar că am recunoaște că modul exclusiv în care el este aplicat reflectă accepțiunea dată de noi criterii-tip.

Vom contopi aceste două criterii, pentru a obține următoarea descrierea a distincției dintre poziția referențială și cea predicativă — o descriere care, dacă eu am dreptate, stă la baza a tot ceea ce spune Quine despre această distincție. Poziția referențială este poziția ocupată mai întâi și fundamental de un termen ce identifică în mod definit un particular spațio-temporal, într-o propoziție ce cuplează acest termen cu un altul semnificând un principiu — un fel de proprietate sau mod — de grupare a particularelor. Termenul identificator — al — particularului este cel dintâi caz de termen singular definit. Celălalt termen ocupă poziție predicativă. În al doilea rând, poziția referențială poate fi ocupată de un termen semnificând un principiu — un fel de proprietate sau mod — de grupare a particularelor (signifying a property-like or Kind-like principle of grouping particulars), cu condiția ca acest termen să fie el însuși cuplat cu un altul semnificând un principiu superior de a grupa asemenea principii de grupare. Primul dintre acești termeni este atunci un al doilea caz de termen singular definit. Celălalt termen ocupă tot poziție predicativă. În concluzie, poziția ocupată de un termen singular definit, de orice tip, poate fi efectiv cedată unui tip de ter-

men (ce nu are în mod caracteristic funcția identificatorie a unui termen singular definit) care este numit termen singular indefinit.

Propozițiile mele anterioare nu constituie deloc o descriere completă a distincției dintre poziția referențială și cea predicativă, dintre termenii singulari și cei generali în poziție predicativă. Dar ele pun, probabil baza necesară pe care — prin extinderi ulterioare, analogii și modificări — se poate construi orice descriere completă.

Ce s-a întâmplat însă cu cuantificarea? Am pornit de la sugestia că acceptarea cuantificatorilor (accessibility to quantifiers) ar putea constitui o probă pentru determinarea poziției referențiale, independent de explicațiile date în partea întâi. Am sfârșit însă prin a ne întoarce la explicațiile părții întâi, cu adăugarea unei conștiințe explicite a criteriului-tip pe care ele îl presupuneau implicit. Cuantificarea pare că a dispărut complet din vedere. Totuși, cuantificatorii au fost presupuși ca deținând cheia poziției referențiale. Cum să ne explicăm aceasta?

Putem înțelege mai bine situația amintindu-ne cum Quine a presupus, de asemenea, că tot cuantificarea deține și cheia pentru altceva — anume, pentru angajamentele (commitments) ontologice din vorbirea noastră. Cuantificatorii dețin cheia trimerelor către ontic deoarece obiectele sînt «ceea ce contează drept cazuri în care cuantificînd, spunem că totul sau altceva este așa-și-așa» (p. 240). Ei dețin cheia poziției referențiale deoarece încorporează (encapsulate) anumite «expresii univoc referențiale, special selectate, ale limbajului obișnuit», adică expresiile „există un obiect X astfel încît” și „orice obiect X este astfel încît” (p. 242). Noțiunile de *obiect*, *referință* și *cuantificare* par a sta aici în strînsă conexiune, fără vreo dependență de ideile de tip și identificare pe care le-am invocat. Dar să privim ceva mai îndeaproape: la echivocul cuvînt „cazuri” din primul citat și la modul în care „ceva” și „așa-și-așa” (thus-and-so) sînt relaționate de „este” (are balanced about the „is”); la însuși cuvîntul „obiect”, din al doilea citat. Cuvîntul „obiect” conține deja, ascuns, criteriul-tip, preferința pentru particulare? În definitiv, noi spunem imediat că particularele spațio-temporal continue sînt obiecte, dar spu-

neam asta mai puțin prompt despre atribute și toate celelalte. Să presupunem că l-am lăsa deoparte, pentru a ne feri de prejudicii. Atunci, de ce un locul expresiei „Există ceva *care este cutare* (such-and-such)“ să preferăm expresia „Există ceva care este așa-și-așa“, ca formă generală pentru ceea ce spunem cind folosim un cuantificator existențial? Motivul este evident; dar el ne conduce înapoi, direct la criteriul-tip. Într-o propoziție cu doi termeni, în care unul identifică un item de tip inferior, la care celălalt se aplică neidentificator, termenul identificator al acestui item va fi subiectul gramatical al verbului predicativ „este“ și, în mod caracteristic, el va preceda verbul. Ceea ce îi urmează obișnuit lui „este“ (ca un complement gramatical) e termenul care se aplică la — dar nu se identifică cu — itemul de tip inferior este termenul care semnifică (identifică) un item de tip superior, în raport cu care itemul de tip inferior este numit *un caz al* [8]. Astfel se prezintă relația-tip, ordinea-tip care îi dictează lui Quine modul de exprimare și astfel pare a fi justificată preținsa legătură dintre cuantificare și poziția referențială.

Aceasta nu înseamnă că proba cuantificării este o probă nepotrivită pentru poziția referențială. Din contră, ea este într-un totuși bună. Dar prezentarea ei ca o probă valabilă ne conduce o dată mai mult înapoi la criteriul-tip [9]. Ea este o probă valabilă deoarece nu există niciodată vreun punct de introducere a unui cuantificator într-un loc ce ar putea fi ocupat de un termen semnificând un item de tip superior. Din acest motiv, cuantificatorii ocupă întotdeauna poziții de tip relativ inferior. Într-un mod nu prea clar, am văzut asta în exemplul privind calitățile dezirabile pentru o persoană. În „Există ceva ce Betty este iar Sally nu este“, cuantificarea nu s-a părut a fi făcută într-o zonă de tip superior, fără nici o legătură cu un termen de un tip încă mai înalt. Dar a trebuit să recunoaștem că aceasta a fost doar o aparență, că am operat implicit cu noțiunea încă mai înaltă de „calitate dezirabilă la o persoană“. Dacă nu am fi operat implicit cu o noțiune de tip superior, propoziția nu ar fi avut valoare afirmativă. Problema va deveni mai clară dacă vom considera un caz mai simplu. Să presupunem că termenul „Socrate“ îl

identifică pe cunoscutul filosof. Atunci, „Există ceva care este Socrate“ este obligatoriu o propoziție adevărată, iar „Socrate este orice (everything)“ (sau „Nu există nimic care să nu fie Socrate“) este obligatoriu falsă. Nu există nici o dificultate în cele două propoziții, dacă „Socrate“ funcționează ca termen singular ce-l identifică pe filosof; întocmai ca și cum acesta n-ar fi prezent în nici o propoziție pe care o afirmă, cu ajutorul căreia se referă la orice item de orice tip identificându-l, care are o anumită proprietate sau care are orice proprietate. În general, nu se poate pune niciodată ca scop cuantificarea itemilor de tip superior dacă nu a fost utilizat implicit un principiu de colecționare (principle of collection) încă și mai înalt.

Astfel, în practică, proba cuantificării este una destul de bună pentru poziția referențială. Dar ea este așa numai întrucât noțiunile de poziție referențială și predicativă (sau dacă preferați, noțiunile de poziție a subiectului logic singular și poziție logic-predicativă) trebuie înțelese în felul pe care l-am schițat. Și dacă am dreptate spunind că ele trebuie înțelese în acest fel, atunci cred că trebuie de asemenea să se admită că întregul aparat de distincții în termenii căruia este explicată teoria notației canonice se sprijină pe noțiuni al căror rol este suficient de bine recunoscut. Cele două noțiuni esențiale sînt: prima, cea de ordine a tipurilor, bazată pe distincția cuplat fundamentală între particularele spațio-temporale, pe de-o parte, și principiile (ca proprietăți sau moduri, and property-like or kind-like principles of grouping)... de grupare a unor astfel de particulare, pe de altă parte; și a două, cea de funcție de identificare, realizată în mod caracteristic de termenii singulari definiți referitori la particulare.

Acest studiu a avut ca scop indicarea locului acestor două noțiuni în reflecțiile lui Quine despre poziția referențială și cea predicativă. Faptul că ele ocupă acest loc nu cred că este ceva ce el ar dori neapărat să pună în discuție, din cîte îmi pot da seama. Dar există, cred, o consecință mai îndepărtată (și legată de asta) cu privire la opiniile despre ontologie ale lui Quine; și ea trebuie de asemenea menționată. Dar poate că nici pe aceasta nu ar dori s-o pună în discuție.

Obiectele de a căror existență ne încredințează discursul nostru sînt, după Quine, obiectele (de orice fel ar fi) pe care

«termenii singulari, în cîteva moduri proprii lor, le numesc, se referă la ele, le iau ca valori. Ele sînt cele ce tree drept cazuri cînd, cuantificînd, spunem că totul sau ceva este așa-și-așa» (p. 240). Acum am înțeles destul de bine ce sînt obiectele prime ce corespund acestei descrieri. Ele sînt particulare spațio-temporale. Dar am văzut că nu ar fi cazul să se întîmple așa ceva (and we have seen that this is not something which just happens to be the case). Aceasta este o consecință garantată a naturii distincției fundamentale dintre termenul general în poziție referențială și termenul general în poziție predicativă. Din acest motiv, astfel de particulare nu trec doar întîmplător, din motive exterioare, drept obiecte în sensul lui Quine. Într-adevăr, ele nu sînt singurele lucruri ce corespund descrierii lui Quine. Dar a spune, despre lucruri de un alt fel, că ele corespund descrierii lui Quine, înseamnă a spune pur și simplu că noi putem aduce asemenea lucruri sub principii de grupare superioare, principii care servesc la gruparea lor în moduri analoage celor în care expresiile semnificînd proprietăți (sau tipuri) de particulare servesc la a grupa particulare. Atunci, în măsura în care sînt calificate ca obiecte alte lucruri decît particulare spațio-temporale, se întîmplă așa numai întrucît gîndirea sau vorbirea noastră le consideră analoage — o analogie pur logică și limitată — cu particularele spațio-temporale pe care tocmai le-am descris. Și acum sîntem cu siguranță în măsură a înțelege prejudecata nominalistă (the nominalist prejudice) și de a o submina (discount), fără a ne lăsa fermecați de fanteziile platonismului. Dacă în această probă logică acceptăm ca entități alte lucruri decît particularele spațio-temporale solicitînd pentru ele orice alt fel de asemănare cu asemenea particulare, decît cea pe care o conține analogia însăși —, atunci putem într-adevăr aluneca spre primejdia de a săvîrși confuzia categorială specifică mitologiei platonice. Cel care crede că o asemenea acceptare implică inevitabil o astfel de cerință (claim) trebuie să fie de părere că intensul efort de parafrizare solicitat de o ontologie limitată și cît mai nominalist posibilă este motivat rațional. Dar această credință este ea însăși un simptom al confuziei. Desigur, chiar cînd credința este văzută ca iluzorie, pot încă

rămâne motive de natură rațională sau estetică pentru aceste eforturi de parafrizare. Dar motivul respectabilității metafizice este pierdut.

NOTE

¹ QUINE, W.V.O. — *Word and Object*, Tehnology Press of MIT and John Wiley & Sons, N. Y. and London, 1960.

² O rezolvare completă a problemei ar reclama o mult mai amplă detaliere și mai multă competență. Nu pot pretinde a face mai mult decât să atrag atenția asupra unei diferențe de funcție caracteristice între termenii singulari definiți și termeni generali în poziție predicativă, în cazul în care ambii termeni pot fi pe drept considerați ca fiind aplicați asemănător la un singur obiect concret. Astfel, ar fi un neadâvr să spunem că folosirea unui termen singular definit, pentru un particular, este *întotdeauna* inspirată din resursele de cunoaștere sau din supozițiile identificatorii aflate anterior în posesia auditorului. Uneori operațiile de furnizare a unor astfel de resurse și de implementare (drawing an) a lor pot fi îmbinate, la folosirea unui termen singular. Nu ar fi adevărat nici dacă am spune că termenul general nu este *niciodată* folosit, în timp ce termenul singular este *întotdeauna* folosit în scopul de a indica auditoriului care este acel obiect la care se aplică celălalt termen. Căci sînt ușor de găsit cazuri (...) în care rolurile sînt inversate. Dar contra-exemplele la teza universală despre diferențele de funcție nu sînt în mod necesar și contra-exemple la teza despre diferența de funcție caracteristică (n.a.).

³ V. „Identifying Reference and Truth-Values“, în P.F. Strawson (ed.) — *Theoria* (1964).

⁴ Cf. Quine, p. 119 : «Mișcarea ce introduce în termenii singulari abstracți trebuie să fie una care să introducă și în termenii generali abstracți»).

⁵ Variația de formă de la „drăgălașă“ la „drăgălășenie“ generează substantivul, care, este, gramatical, tipic pentru poziția referențială; inserția lui „este“ înainte de „drăgălașă“ produce o expresie care, privită ca întreg, este potrivită gramatical pentru poziția predicativă, deși conține o parte — „drăgălășenie“ — potrivită gramatical pentru poziția referențială. (n.a.).

⁶ Nu toate particularele sînt *continue* spațio-temporal, așa cum este Betty. Dar contrastul dintre principiile de grupare nu este, în general, dependent de o asemenea continuitate, deși este sesizat cel mai ușor în cazurile caracterizate prin continuitate. Expresia „Carul Mare“ (folosită ca nume pentru o constelație) desemnează un particular spațio-temporal, deși nu unul continuu : pe cîtă vreme chiar de s-ar întîmpla ca tot aurul din univers să formeze o masă continuă, aceasta nu ar transforma „aurul“ în designația unui particular spațio-temporal. Ceea ce ne determină a considera, în mod corect, o stea ca fiind o parte a Carului Mare, sau un braț ca fiind o parte a lui Betty, este

ceva ce are de-a face, în ultimă, instanță, cu relația spațio-temporală a lor cu alte părți ale Carului Mare, sau ale lui Betty, într-un fel în care ceea ce ne determină a considera ceva ca pe un exemplu (instance) al aurului nu are nimic de-a face cu relațiile sale spațio-temporale cu alte exemple ale aurului. Distincția între *a fi o parte particulară a* (sau *element al* etc.) și *a fi un exemplu particular al* reiese destul de limpede aici, chiar dacă nu mai avem continuitate spațială. (n.a.).

⁷ Dar, desigur, adoptînd această terminologie nu am intenționat neîndecum să sugerez că singurele diferențe ce pot fi propriu-zis descrise ca diferențe de tip sau categorie sînt cele mai cuprinzătoare diferențe ce m-au preocupat. De exemplu, s-ar putea ivi ocazia de a distinge mai multe tipuri sau categorii diferite chiar în *interiorul* celei mai largi categorii de particulare. (n.a.).

⁸ Problema se poate, într-adevăr, pune, deși mai puțin clar fără referire la identificare. Ceea ce un lucru *este* e superior, ca tip, față de orice altceva *este*: un lucru care *este* ceva e inferior, ca tip, în raport cu orice altceva *este*. Predicatul subliniat „este” corespunde aici expresiei „este un caz al”, deși diferă de aceasta, desigur, prin aceea că permite o terminație gramaticală adjectivală.

⁹ Sintagma „în general” semnifică nevoia unei anumite rezerve, sau cel puțin a unei reflecții în continuare asupra cîteva expresii adverbiale ca „aici”, și „acolo”, „acum”, „atunci”. Quine spune că acestea pot fi „analizate” ca termeni generali. Dar se pare că nici un fel de analiză nu le poate apăca poziția de înlocuirea cu „undeva”, „cîndva” etc..

N. CHOMSKY *

6.1. REGULI ȘI REPREZENTĂRI **

Pină acum în aceste prelegeri am sugerat că este rezonabil să se studieze intelectul uman și problemele sale așa cum o fac științele naturale, respingându-se un dualism ciudat care și-a făcut apariția în multe dintre teoriile contemporane și

Cunoscut prin lucrările sale de referință în teoria modernă a gramaticii, lucrări care au marcat o etapă importantă în evoluția gramaticii generative, Naom Chomsky (n. 1928) exercită o acțiune de fond în lingvistica și filosofia contemporană a limbajului. Dintre lucrările principale: *Syntactic Structures* (1957); *On the Notion „Rules of Grammar“* (1961); *A Transformational Approach to Syntax* (1962); *Aspects of the Theory of Syntax* (1965); *Cartesian Linguistics* (1966); *Language and Mind* (1968); *Linguistics and Philosophy* (1969); *Studies on Semantics in Generative Grammar* (1972); *Reflections of Language* (1975); *Knowledge and Language* (1986). Despre Chomsky: W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1979, p. 1—34; Mariana Tuțescu, *Les Grammaires Génératives — Transformationnelles*, E.D.P., 1982, p. 57—73; 148—212; Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Ed. politică, 1983, p. 131—146; A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, p. 249—254.

Ideea de bază a lui Chomsky, precum și a întregii „revoluții transformacioniste în gramatică“, se propune printr-o resemnificare a noțiunilor de creativitate și „înnăscut“. În limbajul din „Rules of Grammar“: „creativitate guvernantă de reguli“ („rules governing creativity“), nu „creativitate care schimbă regulile“, proprie gramaticii istorice. „Gramaticile generative ca teorii ale competenței lingvistice“ — iată teza de bază a lucrării lui Chomsky „Aspecte ale teoriei sintaxei“, în care deosebirea între „competență lingvistică“ (conștiința locuter-auditorului despre limba sa) și „performanță lingvistică“ (folosirea limbii în situații concrete) este fundamentală. Fundamentală între-o „gramatică creatoare și transformatoare“ este distincția dintre „structură de suprafață“ și „structură de adâncime“ a limbii. În acest context se rediscută problema universalilor ca „universalii lingvistice“ (formale, condiții ale oricărei gramatici generative). Așa cum preciza

care mi se pare a fi mult mai puțin întemeiat decât dualismul metafizic căruia i-a urmat. Am în vedere diferitele variante ale tezei bifurcării și circumspecția generală în privința postulării unor mecanisme interne de gândire sau a încercărilor de a determina „forma psihologică în care există competența” și, în general, rezerva în privința considerării teoriei noastre ca oferind „ipoteze psihologice” sau de a le înțelege și interpreta în modalitățile pe care le considerăm valide în științele naturale.

Pentru a încheia aceste precizări aș vrea să examinez puțin mai îndeaproape sistemul cognitiv care s-a dovedit pînă acum cel mai propice studiului detaliat, și anume aptitudinea lingvistică, în sensul discuției precedente. În cea de a doua prelegere am discutat într-un mod foarte general cîteva din proprietățile pe care ar trebui să pretindem să le găsim în teoria gramaticii universale, privită ca un element al genotipului uman: în speță ar trebui să pretindem să găsim un sistem unificat de principii cu o structură deductivă destul de bogată și cîteva parametri deschiși, urmînd a fi stabiliți de experiență. Se pot dezvolta după aceea sisteme complexe de cunoaștere, superficial destul de diferite unul de altul, însă fundamental organizate pe baza acelorași principii, activate și parțial modelate de experiența limitată, deși cunoștințele rezultate nu sînt bazate pe experiență în niciunul din sensurile acestui cuvînt potrivit pentru a furniza garanții, temeuri sau justificări. Cam același lucru este posibil în principiu și ar putea foarte bine fi adevărat în practică și în alte domenii cognitive.

Am amintit că în ultimii cîteva ani au existat cercetări menite să ducă la construirea unui sistem de acest tip. În prezent sînt în curs de elaborare un număr de abordări, similare în unele privințe, dar divergente în altele. Nimeni nu pretinde, desigur, că vreuna din ele este corectă așa cum se prezintă la ora actuală. Fiecare din aceste abordări este mult

Stegmüller (*op. cit.*, p. 3), Chomsky nu are pretenția de a oferi „o teorie în stadiul ultim”, ci „o teorie în statu nascendi”, care se perfecționează de la o etapă la alta a cercetării, așa cum o arată chiar evoluția ideilor autorului „Teoriei sintaxei”.

** N. CHOMSKY, *Rules and Representations*, New York, Columbia University Press, 1980, p. 140—148.

Traducere: ALEXANDRA CORNILESCU.

prea limitată în principiile sale de bază și în structura sa deductivă și inadecvată în privința alegerii parametrilor, rămânând astfel incapabilă să explice, pe de o parte, bogăția și specificitatea gramaticilor reale sau, pe de altă parte, aparenta lor diversitate. Mai mult, fiecare din ele este confruntată cu o gamă largă de fenomene neexplicate și cu ceea ce par a fi — și pot fi într-adevăr — contradicții — exact așa cum, de acum încolo, trebuie să ne așteptăm să găsim multă vreme, de fapt nu se știe cât, dacă domeniul rămîne viu. Această activitate mi se pare foarte promițătoare. Datorită ei, poate pentru prima oară în lunga și fructuoasă istorie a cercetărilor în domeniul limbii, se conturează vag tipul de teorie care ar putea explica aspecte cruciale ale cunoașterii umane în acest domeniu și, cred eu, și în altele.

Mărginindu-mă la o expunere neacademică și luînd-o, cum s-ar zice, pe scurtătură, aș vrea să schițez ceea ce eu consider a fi cîteva din proprietățile gramaticii universale care ne pune la îndemînă baza cunoștințelor despre limbă și, în felul acesta, cunoștințele pe care le avem în legătură cu probleme precise legate de limbă. Scopul pe care îl urmăresc făcînd aceste observații neacademice este destul de limitat; el este în primul rînd acela de a ilustra tipurile de dovezi și de argumentații cu care pot fi susținute anumite ipoteze în legătură cu astfel de reguli și reprezentări. Mă voi mărgini aproape exclusiv la exemplele care apar în literatura tehnică și voi discuta posibila lor semnificație și, de asemenea, cîteva probleme care se ridică la hotarele sau în apropiere de hotarele unei părți însemnate din cercetarea actuală.

Să începem cu cîteva ipoteze simple. Elementele de bază pe care le luăm în considerație sînt propozițiile; gramatica generează reprezentări mentale ale formei și înțelesului lor. Voi numi aceste reprezentări *formă fonetică* și, respectiv, *FL* (pe care eu o citesc „formă logică“, deși cu oarecare precauție). Din motive deja discutate determinarea elementelor. FL este o problemă empirică, netrebuînd să fie stabilită de vreun raționament a priori sau de vreo preocupare exterioară, de exemplu, codificarea deducției. Sper ca folosirea termenului FL să nu fie derutantă pentru că această reprezentare pare, într-adevăr, să exprime cîteva din proprietățile de bază a ceea ce se consideră a fi „forma logică“ din alte puncte de vedere.

Cînd vorbesc despre propoziții am efectiv în vedere reprezentarea lor în formă fonetică. Propozițiile sînt compuse din cuvinte care sînt organizate în sintagme. Sau, ca să exprim ideea așa cum mi se pare preferabil, există reprezentări mentale ale propozițiilor ca șiruri de cuvinte și structuri sintagmatice care sînt transpuse într-o formă fonetică cu ajutorul unor reguli avînd unele proprietăți extrem de simple, incluzîndu-le pe acestea : fiecare cuvînt este transpus în formă fonetică și forma fonetică a propoziției este șirul constituit din imaginile succesive ale cuvintelor astfel transpuse (neînlîndu-se seama de fonologia non-segmentală și de influențele fonetice reciproce dintre cuvinte) ; reprezentarea pe sintagme a propoziției (arborele sintagmatic, în terminologia tehnică) este un grup de șiruri, unul din ele fiind șirul de cuvinte, și este transpus ca atare în reprezentarea lexicală prin simpla eliminare a celorlalte elemente ale reprezentării prin sintagme, pe care ni le putem imagina drept niște paranteze cu indici sau o diagramă sub formă de copac de tipul familiar¹. Aceasta echivalează cu a afirma că propozițiile sînt compuse din cuvinte grupate în sintagme de tipuri diferite : Sintagma Nominală, Propoziție etc. De exemplu propoziția „ce este ușor de făcut astăzi“ este alcătuită din șase cuvinte². Ea aparține categoriei sintagmatice „Propoziție“ și, lăsînd la o parte acest fapt, cu greu se poate afirma că este cît de cît organizată în sintagme (cu excepția categoriilor lexicale). Orice altă structură sintagmatică ar mai exista, ea nu este foarte revelatoare în ce privește caracterul propoziției, relațiile dintre

¹ Pentru o tratare generală a teoriei reprezentărilor și regulilor la care mă refer, vezi lucrarea mea „Logical Structure of Linguistic Theory“, New York, (Plenum 1975 ; scrisă de fapt în 1955—1956, care în traducerea din 1975 oferă o parte din informațiile fundamentale). Pentru o versiune mult îmbunătățită a teoriei dezvoltate acolo, a reprezentărilor structurii sintagmatice și a transpunerii transformaționale, vezi Howard Laskin, Joseph J. Kupin, „A Restrictive Theory of Transformational Grammar, Theoretical Linguistics (1977). 4(3) : 173—96. Această abordare ia în considerare „scheme ale sintagmei“ care nu sînt reprezentate sub forma diagramelor—copac familiare, și în special o abordare a structurilor coordonate care păstrează o parte din proprietățile a ceea ce în cercetarea anilor '50 s-au numit „transformări generalizate“, o abordare care merită, cred eu, toată atenția.

² Poate și mai puține : s-ar putea argumenta că „de făcut“ sau chiar „ușor“ sînt cuvinte.

părțile sale, sau reprezentarea sa în FL. De exemplu, nimic din structura sintagmatică nu arată că interogativul *ce* este într-un sens important complementul direct al lui *de făcut*. Această reprezentare pe sintagme o voi numi „structura de suprafață” a propoziției.

O mare parte a cercetării de început în domeniul gramaticii generative a fost dedicată depășirii insuficiențelor unor anumite teorii ale structurii sintagmatice, modelate în parte pe baza unor procedee ale analizei constituenților din lingvistica structurală și în parte pe baza unor sisteme formale concepute pentru studiul limbilor formale. Abordarea cea mai intens studiată și pe care o consider ca fiind fundamental corectă este cea care a fost denumită „gramatica generativă transformțională” și care a evoluat într-un număr de forme distincte în ultimii douăzeci și cinci de ani. Ideea sa fundamentală este că structurile de suprafață sînt formate prin interacțiunea a cel puțin două tipuri de reguli : reguli ale bazei, care generează reprezentări abstracte ale structurilor sintagmatice ; și reguli transformționale, care deplasează constituenții și rearanjează astfel structurile încît să formeze structurile de suprafață. În cazul propoziției „*ce este ușor de făcut astăzi*”, structura abstractă, generată de regulile bazei, ar putea fi ceva de genul lui (1) [_PGN[Ce] [_{CV}este [_{CA} ușor [_SSN [_{CV}de făcut [_{SN} Ce]]] astăzi]]³

O regulă transformțională formează apoi structura de suprafață, deplasînd sintagma nominală inserată *ce* și cupula *este* către începutul propoziției și modificînd în mod corespunzător structura.

Evident teoriile au fost modificate succesiv de-a lungul anilor. Această evoluție, inevitabilă într-un domeniu de studiu viu, a dat naștere la felurite temeri din partea unora care se înșală grav în privința naturii adevăratei cercetări empirice și care au sentimentul că o construcție teoretică este discreditată dacă este continuu revizuită (și, sperăm noi, îmbu-

³ Folosesc procedeul parantezelor cu indici în modul convențional : perechile de paranteze includ o sintagmă din categoria desemnată de indicele parantezei de extrema stîngă. Remarcați că reprezentarea de la (2) oferă una din cele două posibile interpretări ale propoziției, asociîndu-l pe *astăzi* cu *este* mai degrabă decît cu *de făcut* și soluționînd astfel o ambiguitate. Structura de bază ar trebui ramificată în continuare. Remarcați că SN din P cea mai adînc inserată este nespecificată lexical, o problemă la care voi reveni.

nătătită), un punct de vedere surprinzător, care, din nefericire, nu este rar întâlnit în afara domeniului științelor naturale. Această evoluție a condus de asemenea la o anumită confuzie terminologică, deoarece noțiuni, care erau într-o anumită perioadă caracterizate în funcție de anumite proprietăți au ajuns să fie caracterizate în funcție de altele. În speranța de a evita noi confuzii, voi introduce cîteva termeni noi, amintind pe cei de dinainte. Să spunem că baza generează D-structuri („structuri de adîncime“) și că transformările le preschimbă pe acestea în „G-structuri“, care sînt preschimbate în structuri de suprafață cu ajutorul unor reguli de diferite tipuri.

Cercetarea recentă a sugerat că regulile bazei sînt cuprinse în cadrul restrîns a ceea ce s-a numit „teoria X“⁴ și că transpunerea transformațională în „S-structure“ poate fi redusă la o (multiplă aplicare a unei) singură regulă generală: „Deplasați L“, unde L este o categorie sintagmatică arbitrară. În timp ce o astfel de regulă duce la un exces generativ extraordinar există un număr de principii cu bătaie lungă, dintre care voi discuta cîteva, care interacționează cu această regulă pentru a depăși această problemă într-un mod natural, după cît se pare. Așa cum sugerează exemplele izolat citate deja, structurile de adîncime furnizează o analiză a structurilor sintagmatice care este mult mai revelatoare decît structura de suprafață în ce privește forma logică a propoziției. În special pare să fie adevărat că relațiile tematice în sensul menționat în prelegerea a doua sînt determinate direct și într-un mod simplu de D-structuri⁵.

⁴ În legătură cu această problemă vezi Ray Jackendoff, „*X Syntax: A Study of Phrase Structure*, Linguistic Inquiry Monograph 2, (Cambridge, MIT Press, 1977) și bibliografia citată acolo; vezi, de asemenea, pentru multe alte contribuții, un număr de comunicări din P. Culicover, T. Wasow and A. Akmajian (eds.), *Formal Syntax* (New York Academic Press 1977).

⁵ În legătură cu problemele discutate aci vezi lucrarea mea *Reflections on Language* (New York, Pantheon, 1970) cap. 3 și mai multe comunicări în lucrarea mea *Essays on Form and Interpretation*. De asemenea... „Recent Transformational Studies in European Languages“, *Linguistic Inquiry Monograph*, 3, S. J. Keyser (ed.), Cambridge M.I.T. Press, 1978; și multe alte cercetări care duc studiul acestei probleme mai departe decît o pot face eu aici. Pentru o altă tratare neacademică a cîtorva din problemele ridicate mai jos, vezi Noam Chomsky and Hiron Ronal, *Language and Representability* (New York, Pantheon, 1979).

Examinați S-structura care rezultă din deplasarea sintagmei ce din forma de bază (1) pentru a da în cele din urmă „ce este ușor de făcut astăzi“. În primele cercetări s-a presupus că atunci când ce este deplasat nu mai rămâne nimic în locul ocupat înainte de acesta. O altă posibilitate sugerată în cercetarea din ultimii zece ani este că după deplasare rămâne o „urmă“ pe care o putem înțelege ca fiind o categorie vidă din punct de vedere fonetic ; astfel atunci când, în exemplul citat, ce este deplasat printr-un calcul mental, poziția din care este mutat reține categoria Sintagmă Nominală, lipsindu-i însă acum un element realizat fonetic ; deplasarea lasă liberă categoria dar nu o elimină. Structura care rezultă în urma transformării ar fi cam de tipul (2) :

(2) [_{SN} Ce] [_P NP [_{SI} este [_{SA} ușor [_P SN [_{SV} de făcut [_{SN} g]]] astăzi]⁶.

Categoria goală pe care o numesc „urmă“ (adică [_{ONE}] este din această perspectivă un element real al reprezentării mentale, deși se întâmplă să nu aibă nici un conținut fonetic ; ea poate să aibă totuși, și se pare că are, reflexe fonetice.

Consider a fi o problemă de domeniul datelor empirice dacă reprezentările mentale la nivelul S-structuri includ urma în acest sens. Cred că există dovezi serioase că da. Voi reveni pe scurt la această problemă ; să presupunem pentru moment că S-structurile conțin urma pe care le putem considera, în mare, ca fiind, variabile logate, quantificate introduse de o regulă de deplasare. Remarcați că, pe baza acestei ipoteze, S-Structurile sînt mult mai abstracte decît structurile de suprafață de vreme ce conțin categorii nematerializate în anumite poziții din D structuri. În timp ce structurile de suprafață nu oferă nici o bază adecvată pentru atribuirea unei forme logice, așa cum s-a argumentat pe larg și cred, convingător, S-structurile, mai abstracte, care includ urme, cîndidează cu mult mai multă îndreptățire pentru interpretarea semantică. Examinați din nou exemplul unic pe care tocmai l-am discutat. În forma de suprafață „ce este ușor de făcut astăzi“ structura de suprafață nu oferă nici o indicație că tre-

⁶ Considerați-l pe e drept elementul de identitate al sistemului de prezentare, privit ca un șir algebric deschis. Pentru precizări suplimentare : *Logical Structure of Linguistic Theory...*

buie să înțelegem cuvîntul *ce* drept complement direct al verbului *de făcut*, un fapt pentru atribuirea de relații tematice și astfel pentru determinarea înțelesului propoziției. Această relație între *de făcut* și *ce* este exprimată direct în D-structură (1) generată de bază, de vreme ce în această structură abstractă avem efectiv sintagma *de făcut ce* identificată drept sintagmă verbală perfect analogă cu *de făcut treaba*. Dar în timp ce relația nu este exprimată în structura de suprafață, ea este exprimată în S-structura (2); de fapt ea este exprimată într-o formă mai limpede decît în D-structură. Dacă ne gîndim la cuvîntul „ce” ca fiind mai de grabă asemănător unui cuantificator în funcție de care urma să este o variabilă dependentă, atunci S-structura este, în realitate de forma (3) pentru care X, este ușor [_pSN [_{sn} *de făcut X*]] astăzi. Sau, ca să mă exprim puțin diferit, S-structura este transpusă direct într-o formă logică similară cu (3) cu ajutorul numai al unei reguli care dă înțelesul cvasicuantificatorului *ce*. În (3) se află variabila x, dependentă de cvasicuantificatorul pentru care X este în poziția structurală potrivită pentru a i se atribui relații tematice de către aceleași reguli care se aplică în propoziția „este ușor de făcut o treabă astăzi”, și poate fi considerat ca funcționînd ca o variabilă dependentă, asemănătoare unui nume aflat în această poziție. Remarcați faptul că S-structura prezintă avantaje față de D-structură din acest punct de vedere, de vreme ce sintagma *ce* este mai bine constituită cu un cvasi-cuantificator în funcție de care avem o variabilă dependentă, decît ca un fel de expresie referențială așa cum sugerează D-structura, dacă este interpretată direct.

Astfel de analize sugerează că de fapt S-structurile mai degrabă decît D-structurile sînt direct asociate cu forma logică. D-structurile A generate de regulile bazei dau configurațiile sintactice fundamentale care determină relațiile tematice și în această privință sînt supuse interpretării semantice; aplicarea regulii transformătionale preschimbă D-structura A într-o structură p care este imediat asociată cu o reprezentare corespunzătoare în FL, în niveluri pe care vreau să le discut. Cu ajutorul mecanismelor teoriei urmei configurațiile sintactice generate de bază relațiile tematice sînt „transportate” în S-structura, care să poată în consecință servi drept singur punct de plecare pentru transpunerea în FL. S-structura este de ase-

menea asociată cu ajutorul altor reguli cu o formă fonetică. Transpunerea S-structurii într-o formă fonetică cu structura sa de suprafață implică reguli de suprimare, alte categorii de reguli de deplasare și de asemenea reguli de alte tipuri ; astfel S-structura este mai abstractă decât structura de suprafață în mai multe privințe, deși eu voi lua în considerare aici doar una dintre ele, și anume prezența în S-structură a unor categorii vide, nerealizate fonetic, care includ urma.

În consecință, avem o imagine a gramaticii cam de forma următoare : reguli ale bazei constrinse de teoria χ dau structuri de adâncime care sînt transpuse în S-structuri cu ajutorul aplicării (e posibil, repetat a) reguli „Deplasați α “, α fiind o fiind o categorie arbitrară, și apoi li se atribuie pe de o parte o reprezentare în formă fonetică cu o structură de suprafață și pe de altă parte o reprezentare în FL. Regulile care asociază structura P cu forma fonetică și cea logică sînt uneori numite reguli de interpretare ⁷.

⁷ Dacă o imagine de acest fel este în esență corectă, atunci sînt ușor de imaginat modalități de a completa diferitele goluri în așa fel încît să se ajungă la concluzia că există doar un număr finit de gramatici posibile.

J. R. SEARLE *

6.2. INTENȚIONALITATEA ȘI LOCUL EI ÎN NATURĂ **

I

Intenționalitatea este acea trăsătură pe care anumite stări mentale și procese o au (în sensul special al acestor cuvinte) cu privire la, sau *despre*, sau *de*, sau *care reprezintă* anumite alte entități și stări de lucruri. Dacă, de exemplu, Robert

* Cunoscut prin contribuțiile sale în „Teoria actelor de limbaj” (Speech Acts), John R. SEARLE (profesor la Universitatea din California, Berkeley) s-a ocupat în mod deosebit de studiul problematicii intenționalității, așa cum o arată acest studiu sintetic, text al comunicării prezentată la „Le Colloque International de Bienne” (Elveția, 5—8 mai 1983), în contextul unor participări de referință în studiul contemporan al limbajului (D. Føllesdal, R. Haller, D. Davidson, G. Küng, R. Chisholm, M. Black, D. Christoff ș.a.). Dintre lucrările sale mai importante menționăm: *Chomsky's Revolution in Linguistics* (1972); *Proper Names and Intentionality* (1982); *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge University Press, 1983, 277 p.). Este semnificativ că W. Stegmüller îl studiază pe J. R. Searle, alături de J.L. Austin, ca reprezentant al „Teoriei actelor de limbaj” în capitolul „Filosofii ale limbajului” (*Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1979, p. 64—85), considerând că „Searle a căutat să ducă mai departe analiza actelor ilocutionare și prin aceasta să vină totodată în întâmpinarea unei obiecții potențiale, care poate fi adusă nu numai teoriei actelor de limbaj, ci întregii filosofii a limbajului obișnuit”, anume cum să formulăm „regulile” actelor de limbaj (p. 76—77).

Menționăm că termenul „mind” este integrat în textul ce urmează direct, fără echivalentul în limba română. O descriere (aproximativă) a lui „mind” ar conduce nu atât la „spirit” (din tradițiile filosofiei a rămas cu o încălătură „metafizică”), cât la minte, cu condiția însă de a o înțelege nu doar o capacitate proprie omului, ci și descrierea acesteia (un fel de „conștiință intențională”), ceea ce ar fi solicitat chiar în folosirea în cuplul „body-mind”.

** J.R. SEARLE, *Intentionality and Its Place in Natur*, în: *Dialectica*, vol. 38, Fasc. 2—3 (1984), p. 87—99.

Traducere: Popa Tatiana (promoția 1988). *Revederea traducerii*: Maria Vornicu

are credința că Ronald Reagan este președinte, atunci credința sa este o stare intențională, fiindcă, în sens convenabil, ea este îndreptată, sau este despre, sau îl reprezintă pe Ronald Reagan și starea de lucruri că Ronald Reagan este președinte. În acest caz, Ronald Reagan este *obiectul intențional* al acestei credințe, iar existența stării de lucruri că Ronald Reagan este președinte constituie *condiția satisfacerii* credinței lui Robert. Dacă nu există un lucru către care se îndreaptă o credință, atunci nu avem obiect intențional; și dacă starea de lucruri pe care o reprezintă nu se obține, credința nu este satisfăcută.

Atribuirile de Intenționalitate sînt de diferite feluri și, deoarece aceste diferențe au fost o sursă de confuzie, voi începe prin a alege cîteva dintre ele. Să considerăm judecățile făcute în emiterea următoarelor propoziții :

A. Robert crede că Ronald Reagan este președinte.

B. Bill vede că ninge.

C. „Es regnet“ înseamnă plouă acum.

D. Termostatul mașinii mele înregistrează schimbări în temperatura motorului.

Fiecare dintre aceste judecăți atribuie Intenționalitate, dar statutul atribuirilor diferă. A atribuie simplu o stare mentală Intențională, o credință, unei persoane; B face mai mult de atît, deoarece a spune despre cineva nu numai că vede că ceva este, cazul implică nu numai că are o anumită formă de Intenționalitate, dar, de asemenea, că Intenționalitatea este confirmată, adică condițiile satisfacerii sînt efectiv obținute. „A vedea“ ca și „a ști“, dar nu ca „a crede“, este un verb fericit : x vede că p implică p . Aici este un fenomen Intențional, raportat de către B, deoarece pentru a vedea ceva trebuie să ai o experiență vizuală și aceasta este vehiculul Intenționalității. Dar B face mai mult decît să relateze o experiență vizuală, el relatează totodată că ea este satisfăcută. Mai mult, experiențele vizuale diferă de credințe, prin aceea că ele nu sînt stări, ci procese mentale conștiente. Se poate spune despre un om adormit că el crede ceva, dar nu că vede cutare și cutare. Credința și experiența vizuală sînt fenomene *intrinsec* Intenționale în mintea agenților. A spune că sînt intrinseci este identic cu a spune că stările și procesele există realmente în

mintea agenților și că atribuirea lor trebuie înțeleasă literalmente și nu numai ca un fel de a vorbi; ea nici nu trebuie luată ca o stenografie pentru o judecată care descrie un set mai mare de procese și relații depășind agenții.

Sub acest ultim raport, atribuirea Intenționalității în A și B diferă de C și D. C atribuie în sens strict Intenționalitate, deși Intenționalitatea nu este intrinsecă, ci derivată. În sens strict, este adevărat că propoziția „Es regnet“ înseamnă „plouă în acest moment“, dar Intenționalitatea despre care vorbim nu este intrinsecă propoziției. Însăși această propoziție ar fi putut să însemne altceva sau chiar nimic. A atribui această formă de Intenționalitate propoziției este un fel de stenografie pentru o judecată sau judecăți care spun că vorbitorii de limbă germană folosesc propoziția în sens strict. Intenționalitatea propoziției este derivată de la o astfel de formă fundamentală de Intenționalitate intrinsecă a vorbitorilor de limbă germană. În D, pe de altă parte, nu este deloc nici o atribuire ad literam a Intenționalității, pentru că termostatul mașinii mele nu are literalmente vreo percepție. D, contrar lui C, este o atribuire metaforică a Intenționalității, dar, la fel ca C depinde de Intenționalitatea intrinsecă a agenților. Termostatele mașinilor sînt folosite pentru a regla temperatura motorului ei și, prin urmare, ele trebuie să fie sensibile la schimbările de temperatură. De aici metafora, și de aici simplitatea problemei, cu condiția să nu confundăm analiza lui A, B și C cu aceea a lui D.

Sintetizînd chiar din această scurtă listă de constatări, reies anumite distincții pe care — pe linia deosebirii obișnuite dintre formele de intenționalitate conștiente și inconștiente — trebuie să le reținem.

1. Distincția între atribuirile Intenționalității care implică faptul că fenomenul Intențional este satisfăcut și cele care nu îl implică, cum sînt ilustrate prin A și B.

2. Distincția între stări Intenționale și procese Intenționale, cum sînt ilustrate și de A și de B. (Pe scurt, le voi numi uneori pe amîndouă „stări Intenționale“).

3. Distincția între Intenționalitatea intrinsecă și Intenționalitatea derivată, ilustrată de distincția între Intenționalitatea atribuită în A și B, pe de o parte, și C, pe de altă parte.

4. Distanța între atribuiri ad literam ale Intenționalității, precum A, B și C, al căror adevăr depinde de existența câtorva fenomene Intenționale, fie intrinseci, fie derivate, și atribuiri metaforice, precum D, care nu atribuie ad literam nici un fel de Intenționalitate, chiar dacă punctul de vedere al atribuirii metaforice poate depinde de Intenționalitatea intrinsecă a agenților umani.

În restul articolului mă voi ocupa numai de Intenționalitatea intrinsecă și problema pe care o voi discuta pe larg este: Care este locul Intenționalității intrinseci în natură?

II

Fenomenele mentale Intenționale fac parte din istoria vieții noastre naturale biologice. A te simți însetat, a avea experiențe vizuale, a avea dorințe, temeri și speranțe, reprezintă fenomene care fac tot atât de mult parte din istoria vieții biologice a unei persoane, ca și respirația, digestia și somnul. Fenomenele Intenționale, ca și alte fenomene biologice, sunt trăsături reale ale unor organisme biologice tot așa cum mitoza, meioza și secreția bilei sunt trăsături intrinseci ale anumitor organisme biologice.

Fenomenele Intenționale intrinseci sunt cauzate de procesele neurofiziologice care continuă în creier, se produc și sunt realizate în structura creierului. Nu știm prea multe detalii despre felul în care asemenea fenomene, cu prinderea neuronilor și sinapselor, provoacă experiențe vizuale și senzații de sete, dar nu sîntem într-o totală ignoranță, și, în cazurile acestor două fenomene Intenționale avem destul de multe evidențe despre localizarea lor în creier. Aceasta înseamnă că avem unele idei despre rolul special al anumitor organe ale creierului, precum cortexul vizual sau hipotalamusul, în producerea fenomenelor Intenționale. Mai importantă pentru prezența discuției este ignoranța noastră despre felul în care totul se petrece în creier, ignoranța empirică a detaliilor, și nu concluzia unui abis metafizic între două categorii incommensurabile, „Mintea” și „Trupul”, care ne-ar putea împiedica de a ne învinge ignoranța. Într-adevăr, relațiile cuprinse între fenomenele mentale și creier ne sînt familiare din alte cunoștințe despre natură. Este obișnuit în ceea ce privește natura să des-

coperi că trăsături superioare ale unui sistem sînt cauzate de comportamentul nivelelor inferioare ale microentităților și realizate în structura nivelului microentităților. De exemplu, soliditatea metalului în mașina de scris la care bat curent este provocată de comportamentul microparticulelor care compun metalul și este realizată în structura sistemului microparticulelor de atomi și molecule. Soliditatea este o trăsătură a sistemului, dar nu a unei particule individuale. Tot astfel, din ceea ce noi știm despre creier, stările mentale reprezintă trăsături ale creierului care sînt cauzate de comportamentul elementelor la nivel micro și sînt realizate în structura sistemului microelementelor, neuronii. O stare mentală este o trăsătură a unui sistem de neuroni dar nu a unui anumit neuron. Mai mult, în această privință, nu are rost să considerăm stările mentale ca fiind epifenomenale, după cum nu trebuie să considerăm ca fiind epifenomenale oricare alte trăsături intrinseci de nivel superior ale lumii, precum soliditatea acestei mașini de scris.

În concluzie, anumite organisme au stări intenționale intrinseci, care sînt provocate de procese în sistemul nervos al acestor organisme și sînt realizate în structura lor nervoasă. Aceste cerințe ar putea fi înțelese în sens naturalist, astfel încît să ne fie clar că anumite organisme biologice digeră hrana, că digestia este cauzată de procesul care se produce în traiectul digestiv și că totul trece prin el în stomac și în restul aparatului digestiv. O oarecare dificultate de a considera aceste cerințe ca naturale derivă din faptul că vocabularul tradițional în discutarea acestor probleme este alcătuit în termenii concepției despre raportul «spirit-corp» caracteristic secolului al 17-lea. Dacă am insista în utilizarea jargonului tradițional am putea să spunem: monismul este perfect compatibil cu dualismul, cu condiția ca dualismul să fie un dualism de proprietăți; și dualismul proprietăților este compatibil cu fizicismul complet, cu condiția ca noi să recunoaștem că proprietățile mentale sînt doar un tip de proprietăți de un nivel superior, alături de oricare dintre celelalte. Punctul de vedere nu este atît dualism, cît polism, și are drept consecință faptul că însușirile mentale intrinseci sînt doar un tip de proprietate fizică de nivel superior, printre multe altele (ceea ce este

poate un motiv bun pentru a nu utiliza deloc jargonul tradițional).

Este un fapt remarcabil în viața intelectuală contemporană că existența fenomenelor mentale intrinseci este desori negată. Uneori se spune că *mind*, cu stările sale intenționale este ceva abstract, la fel ca un program de computer sau o diagramă, că stările mentale nu au un statut *mental* intrinsec, pentru că pot fi definite, în întregime, în termeni de cauze — efecte, sau că nu există nici un fel de stări mentale *intrinseci*, și că a vorbi despre stările mentale, este doar un mod de a vorbi care ne dă posibilitatea să ne adaptăm mediului nostru înconjurător. Uneori se spune chiar că termenii mentali nu trebuie gândiți deloc ca reprezentând lucruri reale în lume. A înșira motivele pe care oamenii le-au avut pentru a menține aceste concepții și a nega tot ceea ce biologia are să ne spună despre creier, ar însemna să înșirăm unele dintre confuziile intelectuale determinante ale epocii. Una, și numai una din sursele de confuzie este credința, adânc înrădăcinată, că, dacă acordăm existență stărilor Intenționale intrinseci, vom fi confrunțați cu problema insolubilă : *mind/trup*“ sau „*mind*/creier/. Dar, pentru a-l parafraza pe Darwin, nu mai este niciun mister cum creierul ar putea cauza fenomene mentale, după cum nimeni nu se mai îndoiește astăzi de greutatea corpurilor. S-ar putea, și într-adevăr ar trebui, să ai sentimentul unei angoase și al unui mister în fața ambelor fapte, dar această senzație nu ne-ar justifica în negarea existenței stărilor mentale, precum n-ar putea să ne justifice nici în negarea existenței greutății.

Unii filosofi presupun că simpla asertare a existenței stărilor intrinsec mentale și a proceselor în lume este nejustificată. Pentru că, spun ei, progresul științei n-ar putea să dovedească că este vorba de o iluzie, după cum răsăritul și apusul soarelui față de pământul staționar se arată a fi o iluzie ? Nu este tot atât de neștiințific a crede în stările mentale intrinseci, precum ar fi să crezi că pământul este plat și într-o poziție fixă în Univers ?¹

Dar dacă ne concentrăm atenția pentru moment asupra stărilor și proceselor mentale Intenționale conștiente — ele

¹ R. RORTY „Mind as Ineffable“, în : *Mind and Nature*, R.Q. Elvec (ed.), (San Francisco : Harper & Row, forthcoming), p. 84.

sînt la urma urmei forme primare ale Intenționalității — putem vedea că analogia între credința într-un pămînt plat și fix și credința în existența fenomenelor mentale se năruie de la sine. În cazul pămîntului, este vorba de o distincție clară între cum sînt lucrurile și cum par a fi, dar în ceea ce privește existența fenomenelor mentale conștiente, este greu de știut cum ar arăta o asemenea distincție. Știu, mai mult sau mai puțin exact, ce înseamnă să spui că, deși pămîntul pare plat și fix, de fapt el nu este plat și fix, ci mai degrabă este rotund și se mișcă, dar nu am nici cea mai slabă idee ce ar însemna să spui că, deși ni se pare că acum sînt conștient, de fapt eu nu sînt realmente conștient, dar mai degrabă sînt... ce ?

Motivul pentru care sîntem incapabil să umplem prăpastia cu ceva care să nu pară irațional a devenit familiar de la Descartes : dacă în mod conștient mie mi se pare că sînt conștient, atunci eu socotesc că e destul pentru mine a fi conștient. Și iată pentru ce nu se poate extinde distincția „cum par lucrurile și cum sînt ele în realitate“ la însăși existența stărilor mentale conștiente.

Accasta nu înseamnă, bineînțeles, că noi nu putem descoperi tot soiul de lucruri surprinzătoare și contraintuitive despre viața noastră mentală, despre natura și mecanismele ambelor stări mentale : conștientă și inconștientă. Dar trebuie spus că distincția între cum par lucrurile și cum sînt ele de fapt nu se poate aplica existenței propriului nostru fenomen mental conștient.

III

Deoarece opoziția față de ideea tratării conștiinței și Intenționalității în mod naturalistic, ca fiind doar proprietăți de un nivel superior, printre alte proprietăți, este atît de persistentă și deoarece punctul de vedere care plasează Intenționalitatea în natură, susținut în acest articol, depășește ceea ce este în mod curent acceptat, doresc să dovedesc afirmațiile puțin mai în profunzime. Dacă citim literatura standard despre problema «*mind-corp*» din ultimii 30 de ani², începînd

² Mă gîndesc la anumite articole : Bonst, C.V. (ed.) *The Mind-Brain Identity Theory*, Macmillan (1970) ; Rosenthal, D.M. (ed.) *Materialism and the Mind-Body Problem*, Prentice Hall (1971) ; and Block N (ed.) *Reading in Philosophical Psychology*, Vol. I, Harvard Univ. Press (1980).

cu publicația lui Ryle „Conceptul de *mind*”³, descoperim o trăsătură curioasă a acestei dispute neîncetate. Aproape toți participanții, din ambele părți, acceptă în mod tacit că trăsăturile specifice ale proceselor mentale conștiente nu pot fi trăsături fizice obișnuite ale lumii, precum alte trăsături de înalt nivel ale lumii. Această presupunere este deseori evidentă prin modul în care sînt formulate aceste teze. Astfel, cînd teoreticianul identității ne spune că stările mentale sînt *doar* stări ale creierului, există un mod de a înțelege acest lucru perfect de acord cu presupunerile bunului simț despre caracterul intrinsec și ireductibil al conștiinței și al altor forme de intenționalitate.

Putem înțelege teza ca afirmație a faptului că procesele mentale sînt doar procese care se produc în creier, în felul în care procesele digestive sînt procese care se produc în aparatul digestiv. Dar, în general, nu aceasta este ceea ce susțin teoreticienii identității. După o cercetare atentă a textelor, mai ales a acelor părți ale textelor unde ele răspund adversarilor dualismului, reiese că, în general, teoreticienii identității (materialiști, fizicaliști, funcționaliști) sfîrșesc prin a nega existența trăsăturilor mentale intrinseci ale lumii. J.J. Smart, cu o candoare tipică, își afirmă clar poziția, răspunzînd lui J.T. Stevenson : „Eu nu admit că există asemenea P — proprietăți”, adică proprietăți ale senzațiilor, care ne-ar împiedica să definim cuvîntul „senzație” în termenii unor proprietăți într-o schemă fizicalistă”⁴.

De ce simte Smart necesitatea de a tăgădui ceea ce lui Stevenson (și mie) ni se pare un adevăr evident ? Poate numai pentru că, în consens cu tradiția inaugurată de Descartes, el crede că a acorda realitate fenomenelor mentale conștiente înseamnă a acorda existența unor fenomene misterioase, un fel de „existențe nomologice” care depășesc științele fizice. Pe de altă parte, cei care contestă tradiția materialismului, prin afirmarea unor asemenea fapte evidente, ca acela de a avea o serie de stări conștiente, par să creadă că pretenția lor îi ducă la o anumită formă de dualism, ca și cum, afirmarea unor fapte evidente despre viața noastră în stare de veghe,

³ Hutchinson's University Library (1949).

⁴ J.J.C. Smart, „Further remarks on Sensation and Brain Processes, in Borst, (ed), *op. cit.*, p. 93.

il constringe să admită existența unor categorii ontologice, diferite de acele ale lumii fizice obișnuite, în care cu toții trăim. Un grup de filosofi se consideră apărători ai progresului științei împotriva unor resturi de superstiții. Celălalt grup consideră că asertează fapte evidente, pe care introspecția le revelează oricând. Dar ambele grupuri acceptă presupunerea că mentalismul naiv și fizicalismul naiv sînt inconsistente. Ambele acceptă ideea că o descriere pur fizică a lumii nu poate să menționeze entități mentale.

Acestea sînt false presupuneri. Dacă nu definim „fizic“ și „mental“ în așa fel încît unul este negația celuilalt, în noțiunile noastre elementare de fenomene mentale și realitate fizică nimic nu exclude cazurile în care formele anterioare sînt instanțe ale celorlalte. De ce atunci, la investigația ulterioară, ambele părți fac această evidentă greșală? Cred că ei iau foarte în serios o întreagă tradiție, pornind cel puțin de la Descartes, cu neîncetatele lui dispute despre substanță, dualism, interacțiune, accident, categorii ontologice, libertatea voinței, imortalitatea sufletului, presuposițiile moralității și restul. Într-o largă măsură, această tradiție se învîrtește în jurul presupunerii că „mental“ și „fizic“ denumesc categorii reciproc exclusive. Dar să presupunem, pentru un moment, că am putea să uităm totul despre această întreagă tradiție și să încercăm să ne imaginăm că investigăm numai locul în natură al propriilor noastre stări mentale și animale, intenționale și neintenționale, dat fiind ceea ce știm din biologie, chimie și fizică și ceea ce știm din propria noastră experiență despre propriile noastre stări mentale. Cred că dacă putem uita tradiția, atunci chestiunea privind locul unor asemenea stări în natură ar avea un răspuns cert. Ele sînt stări psihice ale anumitor sisteme biochimice, precum creierul. Dar această concepție nu restringe și nu elimină nimic. Stările mentale, cu toate trăsăturile lor strălucite sau plicticoase — conștiință, Intenționalitate, subiectivitate, bucurie, angoasă și tot restul — sînt exact cum le cunoaștem dintotdeauna. Pentru ca părerea mea să nu fie greșit înțeleasă, aș vrea să o explic în modul cel mai simplu: Să luăm cea mai naivă formă de mentalism: există, într-adevăr, stări intrinsec mentale, unele conștiente, altele inconștiente; unele intenționale, altele neintenționale. Cît privește pe cele conștiente, ele au în mare mă-

că, în general, pentru asemenea proprietăți nu există distincție între cum sînt lucrurile și cum par ele. Acum să luăm cea mai naivă versiune a fizicalismului: lumea constă în întregime din particole fizice și variate tipuri de relații între ele. Cît privește lucrurile reale, în lume sînt doar particulele fizice și variantele lor aranjamente. Din punctul meu de vedere este posibil să admitem ambele concepții exact așa cum se prezintă, fără nici o altă modificare. Într-adevăr, prima este numai un caz special al celei de a doua.

IV

Admițînd că stările mentale există cu adevărat și nu trebuie să fie eliminate ca un fel de iluzie sau printr-un fel de redefiniție, atunci ce rol joacă ele într-o descriere naturalistă sau științifică a naturii?

Așa precum este un fapt biologic că anumite tipuri de organisme au anumite tipuri de stări mentale, tot astfel este un fapt biologic că anumite stări mentale funcționează cauzal în interacțiunile dintre organism și restul naturii și în producerea comportamentului organismului. Este un simplu fapt biologic că setea împinge organismul să bea apă, că foamea îl va împinge să caute să se hrănească, și că dorința sexuală îl va împinge la actul sexual. În cazul ființelor umane, la un nivel mult mai sofisticat, deși egal biologic, ceea ce crede o persoană despre interesul ei economic, poate juca un rol cauzal în felul cum ea votează în alegeri; preferințele literare pot juca un rol cauzal în cumpărarea și citirea cărților; dorința de a te afla în alt loc decît unde ești, poate juca un rol cauzal în cumpărarea unui bilet de avion, în conducerea unei mașini, în urcarea într-un autobuz. Deși faptul că există relații cauzale care implică stări mentale intenționale este destul de evident, ceea ce este mai puțin evident, este structura logică a relațiilor cauzale implicate, precum și implicațiile ulterioare pe care ele le au pentru structura logică a explicării comportamentului uman.

Explicațiile care implică Internaționalitate au anumite trăsături logice care nu au nimic comun cu cele din alte științe fizice. Prima trăsătură ar fi rolul specific al cauzalității In-

tenționale în producerea anumitor tipuri de comportament uman și animal. Trăsătura esențială a cauzalității Intenționale este aceea că starea Intențională funcționează ca însăși cauzal în producerea propriilor condiții de satisfacere sau condițiile sale de satisfacere funcționează cauzal în producerea sa. Într-un caz, reprezentarea ca reprezentare produce ceea ce reprezintă, în celălalt caz, obiectul sau starea de lucruri reprezentate funcționează cauzal în producerea reprezentării sale. Pentru a face mai clară această chestiune să luăm în considerare câteva exemple. Dacă eu am acum o dorință puternică de a bea o ceașcă cu cafea și acționez în direcția satisfacerii acestei dorințe, atunci ea cauzează însăși acea stare de lucruri, prin care eu beau o ceașcă de cafea. În acest simplu și paradigmatic caz de cauzalitate intențională, dorința reprezintă însăși starea de lucruri pe care o cauzează. Mult discutata „conexiune internă“ între „motivele pentru acțiune“ și acțiunile pe care ele le cauzează este doar o reflecție a acestei trăsături de bază a cauzalității Intenționale. Deoarece cauza este o reprezentare a ceea ce cauzează, specificarea cauzei, în calitate de cauză, este, deja, indirect, o specificare a efectului.

Uneori, într-adevăr, starea Intențională, ca parte a condițiilor sale de satisfacere, ca parte a conținutului său Intențional, trebuie să funcționeze în mod cauzal dacă trebuie să fie satisfăcută. Astfel, de exemplu, intențiile pot fi satisfăcute numai dacă acțiunile pe care ele le reprezintă sînt cauzate de intențiile care le reprezintă. În această privință, intențiile diferă de dorințe, deoarece o dorință poate fi satisfăcută chiar dacă nu cauzează condițiile satisfacerii sale, în timp ce o intenție poate fi satisfăcută numai dacă ea cauzează și restul propriilor condiții de satisfacere. De exemplu, dacă eu doresc să fiu bogat și chiar devin bogat, în acest caz dorința mea va fi satisfăcută chiar dacă ea nu joacă nici un rol cauzal în a deveni bogat, dar dacă intenționez să cîștig un milion de dolari și întîmplător îi și cîștig, în așa fel încît intenția mea de a cîștiga banii nu joacă nici un rol cauzal conștient sau inconștient în dobîndirea lor, atunci, cu toate că starea de lucruri reprezentată de intenția mea se referea la acest fapt, intenția însăși nu a fost satisfăcută, adică ea nu a fost nici-

odată realizată. Intențiile, contrar dorințelor, au cauzalitatea intențională clădită în structura lor Intențională, sînt cauzal autoreferențiale, în sensul că pot fi satisfăcute numai dacă ele cauzează chiar acțiunea pe care o reprezintă. Astfel, intenția primară de a bea o ceașcă cu cafea diferă în conținutul ei de dorința de a bea o ceașcă cu cafea, cum se poate vedea dacă punem în contrast următoarea reprezentare a condițiilor de satisfacere a unei intenții primare cu reprezentarea (de mai sus) condițiilor de satisfacere a dorinței corespunzătoare: (ca eu să beau o ceașcă cu cafea și ca această intenție primară să cauzeze faptul că eu beau o ceașcă cu cafea).

Cazurile de „voliție“, ca dorințele și intențiile, au direcția de adecvare „lume-mind“ (ținta stării este de a face ca lumea să se schimbe, pentru a se potrivi cu conținutul dorinței sau intenției) și direcția de cauzalitate „mind-lume“ (starea mentală cauzează o stare de lucruri în lumea pe care o reprezintă). Cazurile de „cunoaștere“, precum percepția, memoria și credința funcționează invers în ce privește direcția de adecvare și cauzalitatea Intențională. Ele au direcția de adecvare „mind-lume“ (ținta stării mentale este nu să creeze o schimbare în lume, ci să se armonizeze cu realități existente independent) și, acolo unde cauzalitatea Intențională funcționează în producerea stării Intenționale, ele au direcția de cauzalitate „lume-mind“ (dacă eu înțeleg sau înregistrez corect cum sînt lucrurile în lume, atunci faptul că ele sînt într-un anumit fel, ar trebui să-mi provoace perceperea sau înregistrarea lor ca fiind așa).

V

Cred că o deplină considerare a rolului Intenționalității și a locului ei în natură necesită un studiu mai amplu al cauzalității Intenționale decît a fost cele de pînă acum, ori cel pe care pot să-l întreprind în acest eseu. Dar, dîndu-i cititorului o oarecare idee despre importanța cauzalității Intenționale, doresc să menționez doar trei din implicațiile acestei succinte schițe, pentru o înțelegere cauzală a comportamentului uman și animal și pentru modurile în care o astfel

de înțelegere diferă de anumite modele standard referitoare la ceea ce noi avem drept criteriu al explicațiilor canonice în științele naturale.

1. În oricare explicație cauzală, conținutul ei propozițional specifică o cauză. În explicațiile Intenționale însă cauza specificată este ea însăși o stare Intențională cu propriul său conținut propozițional. Așadar, specificarea canonică a cauzei într-o explicație Intențională nu specifică doar conținutul propozițional al cauzei, ci trebuie să repete efectiv în explicație (cel puțin în parte) conținutul propozițional care funcționează cauzal în operația cauzei. Astfel, să presupunem, de exemplu, că eu îmi cumpăr un bilet de avion deoarece : doresc să merg la Roma. Atunci, în explicația : Am făcut-o pentru că doresc să merg la Roma, eu repet chiar conținutul proporțional care funcționează în operația dorinței : „Eu doresc să merg la Roma“. Explicațiile Intenționale sînt mai puțin adecvate, deoarece repetă riguros în explicație conținutul propozițional al cauzei înseși. În consecință, conceptele folosite în forme canonică a explicației nu numai că descriu o cauză, dar chiar mai mult, conceptele însele, trebuie să funcționeze în operația cauzei. Astfel, dacă spun că un om votează pentru Reagan pentru că s-a gîndit că și-ar putea spori probabilitatea de a deveni bogat și fericit, conceptele bogat și fericit pot fi folosite în explicație pentru a specifica o cauză numai dacă ele funcționează și ca parte a cauzei.

Pentru aceste trăsături nu există analogie în științele fizice. Dacă eu explic accelerația unui corp în cădere în termeni de atracție gravitațională, împreună cu alte forțe, ca frecarea acționînd asupra corpului, conținutul propozițional al explicației mele se referă la greutate și frecare, dar aceste trăsături ele însele nu sînt conținuturi propoziționale sau părți ale conținuturilor propoziționale.

Este vorba despre un aspect obișnuit în cadrul istoriei discuțiilor asupra naturii explicației psihologice, dar mi se pare că nu a fost adecvat formulat sau apreciat. Cred că acest lucru l-a făcut pe Dilthey să spună că metoda *Verstehen* este esențială pentru științele sociale⁵ și tot el l-a determinat

⁵ W. DILTHEY, *Meaning in History*, transl. and ed by H.P. Rickman (New York, 1962).

pe Winch să spună că în explicarea comportamentului uman conceptele folosite trebuie să fie în același timp concepte utilizabile pentru agentul al cărui comportament este explicat⁶. Cred că o analiză a cauzalității Intenționale ar putea procura o mai adincă înțelegere a aspectelor la care se refereau Dilthey și Winch.

2. Judecățile cauzalității Intenționale nu cer enunțarea unei legi de acoperire, pentru a fi validate sau pentru a deveni explicative cauzal. Într-un domeniu ca fizica, noi admitem că o explicație cauzală a unui fenomen nu este pe deplin explicată decât dacă se poate demonstra că ilustrează o lege sau legi generale. În cazul cauzalității Intenționale, în general, nu se pune această problemă. Chiar dacă credem că acolo sînt legi valabile, care pot fi formulate într-un fel sau altul și pe care le ilustrează un comportament, nu este strict necesar, pentru a da o explicație cauzală a comportamentului uman în termeni de cauzalitate Intențională, să fim în stare să formulăm astfel de legi, sau chiar să credem că ele există.

3. În formele teleologice ale explicației un fenomen este explicat în termeni de scopuri, țeluri, premeditări, intenții etc. Dacă explicația teleologică ar fi realmente o subclasă a celei științifice, ar însemna că natura trebuie să conțină efectiv fenomene teleologice. Explicația Intenționalității și a locului ei în natură, așa cum am susținut-o, are două consecințe : natura conține fenomene teleologice și explicațiile teleologice sînt formele indicate ale explicației. Într-adevăr, faptul că teleologia este parte intrinsecă a naturii este o consecință logică imediată a ideii că scopurile, țelurile, premeditățile și intențiile sînt trăsături intrinseci ale anumitor organisme biologice, deoarece, prin definiție, asemenea fenomene sînt teleologice. Faptul că explicațiile teleologice sînt formele adecvate pentru a explica anumite tipuri de procese, deoarece sînt cauzate eveniment prin forma cauzalității Intenționale proprie teleologiei este o consecință imediată a caracterizării pe care am dat-o acestor fenomene.

Toate stările pe care le-am numit „teleologice“ au direcția de adecvare „lume-mind“ și direcție de cauzalitate „mind-

⁶ P. WINCH, *The Idea of a Social Science* (London : Routledge & Kegan Paul, 1958).

lume". Rolul explicativ al citării unor astfel de procese în explicațiile teleologice poate fi cel mai bine ilustrat prin exemple. Să considerăm cazul unui animal, să spunem un leu, rătăcind pe o potecă, prin iarbă înaltă. Comportamentul leului este explicabil dacă spunem că urmărește o fiară sălbatică, victima sa. Actul de urmărire este cauzat de o serie de stări intenționale : *îi este foame, dorește* să mănînce fiare, intenționează să urmărească fiara cu scopul de a o prinde, a o ucide și a o mânca. Stările sale Intenționale reprezintă viitoare posibile stări de lucruri, care sînt satisfăcute numai dacă ele se produc (în direcția de adecvare „lume-mind“), iar comportamentul său este o încercare de a realiza o stare de lucruri în direcția de cauzalitate „mind-lume. Pretenția de a considera teleologia ca parte a naturii se reduce la a considera că anumite organisme conțin stări Intenționale îndreptate spre viitor cu direcția de adecvare „lume-mind“ și aceste stări sînt capabile să funcționeze cauzal, pentru a obține condițiile lor de satisfacere.

Merită să dăm amplasare trăsăturilor logice ale explicației cauzale deoarece, din unele puncte de vedere, o explicație teleologică explică un eveniment prin apariția unui eveniment viitor, așa cum, de exemplu, hrana victimei explică actul urmăririi⁷. Dar în relatarea mea, această concepție inversează lucrurile. Toate explicațiile teleologice valide sînt specii de explicații în termeni de cauzalitate Intențională și nu există nici o operație misterioasă în spatele cauzalității Intenționale. Comportamentul de urmărire din t_1 este explicat prin prezentele și precedentele stări Intenționale la t_1 și t_0 , care tind spre comportamentul de a mânca la t_2 .

În marea revoluție științifică a secolului al XVII-lea respingerea teleologiei în fizică a fost un pas eliberator. Apoi, în marea revoluție darwiniană a secolului al XIX-lea respingerea unei înțelegeri teleologice a originii speciilor a fost alt pas eliberator. Secolul al XX-lea a însemnat o covârșitoare încercare de a completa tabloul prin respingerea teleologiei în științele umane. Dar, ironia soartei, mișcarea eliberatoare a trecutului a devenit constrîngătoare și neproductivă în pre-

⁷ Pentru o discuție a acestei concepții vezi : R.P. BRAITHWAITE, *Scientific Explanation* (Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1953), Chapter X.

zent. De ce? Tocmai pentru că ființele umane au dorințe, țeluri, intenții, scopuri, **premeditări și planuri**, care joacă un rol cauzal în producerea comportamentului lor. Științe umane, în care aceste fapte sînt luate ca atare, de pildă economia, au progresat mult mai mult decît acele ramuri, ca psihologia behavioristă, care s-au bazat pe o încercare de a le nega. După cum a fost o greșeală a trata sisteme lipsite de Intenționalitate ca și cînd ar avea-o, tot atît de greșit este a trata sisteme care posedă Intenționalitate intrinsecă, ca și cînd ar fi lipsite de aceasta.

7. ANEXĂ

BUFFON *

7.1. DISCURS LA ACADEMIA FRANCEZĂ în 1753

(Despre stil) **

Domnilor,

M-ați copleșit de onoare, chemîndu-mă printre Dumneavoastră; dar gloria nu este un bine decît atunci cînd ești demn de ea și nu sînt convins că cele cîteva escuri scrise fără artă și fără nici un alt ornament decît acela al Naturii ar fi titluri suficiente pentru a cuteza să iau loc printre maeș-

* Georges-Louis Lecler, mai tîrziu conte de Buffon (1707—1788), s-a născut din mariajul unui consilier regal cu fiica unui notar. După studii la colegiul Jezuitorilor din Dijon și licența în drept, începe să se remarcă ca om de știință (primele lucrări 1733). Face numeroase experiențe în pepinierile sale din Montbard. De altfel, începînd din 1744, petrece în fiecare an cîte opt luni la Montbard și patru la Paris. Traduce *Statica vegetalelor* de englezul Hales (1735) și *Tratatul fluxiunilor* al lui Newton (1739). În 1744 proiectează o *Istorie naturală generală și particulară*, unde intenționează să descrie toate ființele naturii. Publică primele cincisprezece volume din *Istoria naturală* (1749—1783); *Teoria Pămîntului*, *Istoria naturală a omului*, *Cvadrupedele*. Urmează: *Păsările* — nouă volume (1770—1783), *Mineralele* — cinci volume (1783—1788), *Suplimente* — șapte volume (1744—1789), din care volumul cinci (1778) prezintă *Epocile naturii*. Paralel cu activitatea științifică, a fost numit succesiv: adjunct la clasa de mecanică a Academiei de Științe (1735), intendent la Grădina regală (1739), trezorier la Academia de Științe (1744).

Celebrul discurs pe care l-a rostit la 25 august 1753 la Academia franceză cu ocazia alegerii sale ca academician în locul defunctului de Sens nu se mai reduce, conform uzanțelor, la un exordiu modest, urmat de un elogiu (adus regelui, Academiei, lui Richelieu, predecesorului), elogiu pe care-l va exprima succint, în final, ci deschide o nouă pers-

trii artei, printre oamenii eminenți care reprezintă aici splendoarea literară¹ a Franței și ale căror nume, celebrate astăzi de opinia publică a națiunilor, vor răsuna încă în glasul urmașilor noștri. Ați avut, domnilor, alte motive îndreptându-vă privirea asupra mea ; ați vrut să dați ilustrei asociații², căreia am onoarea să-i aparțin de mai mult timp, un nou semn de considerație : recunoștința mea, chiar dacă împărțită, nu va fi mai puțin vie. Dar cum să îndeplinesc datoria pe care ea mi-o impune în această zi ? Nu am, domnilor, a vă oferi, decât propriul dumneavoastră bine : sint câteva idei, despre stil, care mi-au fost inspirate de lucrările dumneavoastră ; au fost concepute citindu-vă, admirându-vă ; ele se vor produce cu succes tocmai supunându-le luminilor dumneavoastră.

În toate timpurile s-au găsit oameni care au știut să-i domine pe alții prin puterea cuvintului. Totuși, numai în secolele luminate s-a scris și s-a vorbit bine. Veritabila elocvență presupune exercițiul geniului și cultura spiritului. Ea este bine distinctă de această facilitate naturală de a vorbi, care nu este decât talent, o calitate acordată tuturor acelorale căror pasiuni sint puternice, ale căror organe sint suple și a. căror imaginație este promptă. Acești oameni sint în mod intens, se afectează la fel, se exteriorizează puternic ; și printr-o impresie pur mecanică³, ei transmit celorlalți entuziasmul și afecțiunile lor. Este corpul care vorbește corpului, toate mișcările, toate semnele concură și servesc în mod egal. Ce trebuie pentru a emoționa mulțimea și a o antrena ? Ce

pectivă, filosofică, în abordarea stilului, prefigurându-i sensul de *stil cultural*. Acest sens va fi fixat peste un secol de Nietzsche și se va încetăteni apoi în filosofia culturii. De aceea, *discursul* său se și numește de obicei *Discurs despre stil*. Notele din final sint selectate din cele cu care A. Cărt însoțește textul *Discursului* în volumul din care a fost tradus.

** BUFFON, *Pages choisies*, Paris, Larousse, (f a), p. 66—74 : *Discours prononcé à l'Académie française par M. de Buffon le jour de sa réception*.

Traducere și notă introductivă : I.N. Roșca

¹ Frază de politețe. Dintre cei 39 de membri ai Academiei numai 15 erau scriitori. Doar Fontenelle, Mariveaux, Montesquieu și Viltair erau realmente iluștri.

² Buffon făcea parte, din 1733, din Academia de Științe.

³ În tradiție cartesiană, Buffon separă materia, supusă legilor mecanicii, și spiritul, care este liber și rațional.

trebuie pentru a zgudui cea mai mare parte a celorlalți oameni și a-i convinge? Un tot vehement și potetic, gesturi expresive și frecvente, cuvinte rapide și sonore. Dar, pentru numărul mic al celor care au minte fermă, gustul delicat și simțul rafinat și care, ca dumneavoastră, domnilor, consideră prea puțin tonul, gesturile și varul sunet al cuvintelor, este nevoie de lucruri, gânduri, argumente; trebuie să știi să le prezinți, să le nuanțezi, să le ordonezi; nu este suficient să frapezi urechea și să iei ochii; trebuie să acționezi asupra sufletului și să atingi inima vorbind spiritului.

Stilul nu este decît ordinea și mișcarea pe care cineva le pune în gândurile sale⁴. Dacă le înlanțuiești strins, dacă le apropie stilul devine ferm, nervos și concis; dacă le lasă să se succedă lent și nu le îmbină decît în favoarea cuvintelor, fie ele oricît de elegante, stilul va fi difuz, deslînat și monoton.

Dar înainte de a căuta ordinea în care se vor prezenta gândurile, trebuie făcut altceva mai general și mai precis, unde nu trebuie să intre decît primele vederi și principalele idei: marșind locul lor în acest prim plan, un subiect va fi circumscris și i se va cunoaște întinderea; reamintind fără încetare aceste prime liniamente, se vor determina justele intervale ce separă ideile principale și se vor produce ideile secundare și intermediare, care vor servi a le umple. Prin forța geniului, se vor prezenta ideile generale și particulare sub veritabilul lor punct de vedere; printr-o mare finețe de discernămint, se vor distinge gândurile sterile de ideile fecunde; prin capacitatea pe care o dă marea obișnuință de a scrie, se va simți dinainte care va fi produsul tuturor acestor operații ale spiritului. Indiferent că subiectul este vast sau complicat, se întîmplă destul de rar ca cineva să poată să-l cuprindă dintr-o privire sau să-l pătrundă în întregime printr-un singur și prim efort de geniu; și, de asemeni, se întîmplă rar ca, după multe reflecții, cineva să-i sesizeze toate raporturile⁵. Nu putem deci spune că ne ocupăm prea mult de el; chiar singurul mijloc de a ne întări, a ne extinde și a ne eleva gândurile este acesta:

⁴ Este o definiție celebră, pur intelectuală a stilului.

⁵ Într-o notă pesterioară, Buffon menționează că se referă la Montesquieu, care nu știa să-și domine suficient de mult subiectul pentru a relega capitolele printr-o vedere de ansamblu suficient de generală.

cu cîte le vom da mai multă substanță și forță prin meditație, cu atît ne va fi mai ușor în continuare de a le realiza prin expresie.

Acest plan nu este încă stilul, dar îi este baza; el susține, dirijează, îi reglează mișcarea și o supune unor legi: fără aceasta, cel mai bun scriitor se rătăcește — pana sa merge fără ghid și se aruncă în aventura trăsăturilor neregulate și a figurilor discordante. Oricît de strălucitoare ar fi culorile pe care le folosește, unele frumuseți pe care le presară în detalii, cum ansamblul va șoca sau na se va face suficient de simțit, opera nu va fi deloc edificată; și, admirînd spiritul autorului, acesta va putea fi bătut că-i lipsește geniul⁶. Din această cauză, cei care scriu așa cum vorbesc, chiar dacă vorbesc foarte bine, scriu rău; cei care se abandonează primului foc al imaginației lor capătă un ton pe care nu-l pot susține⁷; cei care se tem să nu piardă gânduri izolate, fugitive și care scriu în diferite momente bucăți detașate nu le reunesc niciodată fără treceri forțate; într-un cuvînt, există atîtea lucrări făcute din piese de legătură și atît de puține turnate dintr-o dată.

Cu toate acestea, orice subiect este unul și, oricît de vast ar fi, poate fi cuprins într-un singur discurs. Întreruperile, repausurile, secționările n-ar trebui folosite decît atunci cînd se tratează subiecte diferite, sau atunci cînd, avînd de vorbit despre lucruri mari, spinoase și dispartate, demersul geniului se vede întrerupt de mulțimea obstacolelor și constrîns de necesitatea circumstanțelor⁸; altfel, marele număr al diviziunilor, departe de a face o lucrare mai solidă, îi distruge ansamblul; cartea pare mai clară ochilor, dar planul autorului rămîne obscur; el nu poate face impresie asupra spiritului

⁶ Opoziția cuvîntului „spirit“ și a cuvîntului „geniu“. „Spiritul este fin și delicat; el nu este absolut incompatibil cu un pic de nebunie și tulburare; producțiile sale sînt strălucitoare, vii și împodobite; propriu lui este de a da rotunjime la ceea ce spune și grație la ceea ce face... Geniul este fericit și fecund; este mai mult un dat natural decît o operă a educației“ (Abatele Girard, *Synonymes français*, 1735).

⁷ Aluzie probabil la Diderot, pe care Buffon îl cunoștea bine și al cărui ton era foarte inegal.

⁸ În ceea ce am spus aici, aveam în vedere cartea *Spiritul legilor*, operă excelentă prin fondul ei și căreia nu i s-a putut face alt reproș decît acela al secțiunilor prea frecvente (Nota lui Buffon).

cititorului ; el nici nu poate să se facă simțit altfel decât prin continuitatea firului, prin dependența armonică a ideilor, printr-o dezvoltare succesivă, o gradație susținută, o mișcare uniformă pe care orice întrerupere le distruge sau le face să lincezească.

De ce operele Naturii sînt atît de perfecte ? Pentru că fiecare operă este un tot și fiindcă ea lucrează după un plan etern, de la care nu se abate niciodată ; ea prepară în liniște germenii producțiilor sale ; ea schițează printr-un act unic forma primitivă a oricărei ființe vii ; o dezvoltă, o perfecționează printr-o mișcare continuă și într-un timp prescris. Opera uimește, dar amprenta divină este aceea căreia îi poartă trăsăturile care trebuie să ne frapeze. Spiritul uman nu poate crea nimic ; el nu va produce decât după ce va fi fost fecundat de experiență și meditație ; cunoștințele sale sînt germenii producțiilor sale ; dar, dacă el imită Natura în demersul și munca sa, dacă se ridică prin contemplație la adevărurile cele mai sublime, dacă le reunește, dacă le înlănțuie, dacă formează din ele un întreg, un sistem prin reflexie, atunci va stabili pe fundamente inebranlabile monumente nepieritoare.

Din cauza lipsei planului, datorită faptului de a nu fi reflectat suficient asupra obiectului său, un om de spirit⁸ se află în încurcătură și nu știe de unde să înceapă a scrie. El remarcă dintr-o dată un mare număr de idei ; și, cum nici nu le-a comparat, nici subordonat, nimic nu-l determină să le prefere pe unele altora ; rămîne deci în stare de perplexitate ; dar, în cazul în care își va fi făcut un plan, deîndată ce va fi asamblat și pus în ordine toate gîndurile esențiale referitoare la subiectul său, va zări ușor momentul în care trebuie să ia pana ; va simți punctul de maturitate al producției spiritului ; va fi presat să o facă să ne manifeste ; el nu va avea decât plăcere de a scrie : ideile se vor succede cu ușurință și stilul va fi natural și lesnicios ; ardoarea se va naște din această plăcere, se va răspîndi pretutindeni și va da viață ficărei expresii ; întregul se va însufleți din ce în ce mai mult ; tonul se va eleva, obiectele vor prinde contur și sentimentul, adăugîndu-se luminii, o va spori, o va purta mai

⁸ Prin opoziția cu omul de geniu.

departe, o va transmite de la ceea ce se spune la ceea ce urmează să se spună, stilul va deveni interesant și luminos.

Nimic nu se opune mai mult ardorii decît dorința de a presăra pretutindeni trăsături izbitoare⁹; nimic nu este mai contrar luminii care trebuie să formeze un corp și să se difuzeze uniform într-o scriere decît aceste scintei pe care nu le obținem decît prin forță, izbind cuvintele unele de altele, și care nu ne surprind timp de cîteva clipe decît pentru a ne lăsa apoi în tenebre. Acestea sînt gînduri care nu strălucesc decît prin opoziție; nu ne prezintă decît o latură a obiectului; pun în umbră toate celelalte aspecte: și, în mod obișnuit, această latură care se alege este un virf, un unghi sub care se joacă spiritul cu o ușurință cu atît mai mare cu cît se îndepărtează mai mult de marile aspecte sub care bunul simț are obiceiul să considere lucrurile¹⁰.

Nimic nu este, de asemeni, mai opus veritabilei elocvențe decît folosirea acestor gînduri fine¹¹ și cercetarea acestor idei ușoare, subțirele, fără consistență și care, asemenea foi de metal lovit, nu capătă subțirime decît pierzînd din soliditate. Astfel, cu cît se va pune mai mult din acest spirit subțire și strălucitor într-o scriere, cu atît mai puțin va avea ea nerv, lumină, ardoare și stil; face excepție cazul cînd acest spirit este el însuși fondul subiectului și autorul nu are alt obiect decît gluma: atunci arta de a spune lucruri mărunte devine poate mai dificilă decît arta de a le spune pe cele mari¹².

Nimic nu este mai opus frumosului natural decît grija care se acordă pentru a exprima lucruri obișnuite sau comune într-o manieră singulară sau pompoasă¹³; nimic nu îl degra-

⁹ Critică stilul lui Fontenelle și al admiratorilor săi, poate și pe cel al lui Marivaux.

¹⁰ Această critică a paradoxului s-ar putea să-l vizeze pe Montesquieu.

¹¹ Fără nici o îndoială, Buffon gîndește aici la Marivaux, pe care nu-l agreea.

¹² Reflecție adăugată prin menajament pentru unii academicieni ca Gresset.

¹³ Buffon critică aici o teorie a stilului frecventă la teoreticienii timpului său. În timpul colegiului și în special la iezuiți, tinerii erau învățați să îmbrace în cuvinte mari idei banale, să facă spirituale sau elocvente gîndurile cele mai terne.

dează mai mult pe scriitor. Departe de a-l admira, lumea îl compătimește de a fi pierdut atît timp pentru a face noi combinații de silabe, pentru a nu spune decît ceea ce spune toată lumea. Acest defect este acela al spiritelor cultivate, dar sterile; ele au cuvinte din abundență, deloc idei; lucrează deci asupra cuvintelor și își imaginuează de a fi combinat idei pentru că au aranjat fraze și de a fi purificat limbajul cînd l-au corupt, deturnîndu-i accepțiile ¹⁴. Acești scriitori nu au deloc stil, sau, dacă vreți, nu îi au decît umbra. Stilul trebuie să graveze ¹⁵ gînduri, ei nu știu decît să traseze vorbe.

Pentru a scrie bine, trebuie deci să-ți posezi pe deplin subiectul tău; trebuie să reflectezi la el suficient pentru a vedea clar ordinea gîndurilor tale și a le forma un șir, un lanț continuu, în care fiecare verigă reprezintă o idee; și atunci cînd vei fi luat pînă, va trebui să o conduci succesiv după această primă linie, fără a-i permite să se îndepărteze de ea, fără a o apăsa inegal, fără a-i imprima altă mișcare decît aceea care va fi determinată de spațiul pe care trebuie să-l parcurgi. În aceasta constă severitatea stilului; aceasta este și ceea ce îi va conferi unitatea și îi va regia rapiditatea; și aceasta singură va fi suficientă pentru a-l face precis și simplu, egal și clar, viu și continuu. Dacă la această primă regulă dictată de geniu ¹⁶, adaugi delicatețe și gust, scrupul în alegerea expresiilor, atenție în a nu numi lucrurile decît prin termenii cei mai generali ¹⁷, stilul va avea noblețe. Dacă îi adaugi și neîncredere față de prima ta reacție, dispreț pentru tot ceea ce nu este decît strălucitor și dezgust constant pentru echivoc și glumă, stilul va avea gravitate, va avea chiar măreție. În fine, dacă scrii cum gîndești, dacă ești convins de ceea ce vrei să persuadezi, această bună credință față de tine care produce bunăcuviință față de

¹⁴ Sensul propriu și veritabil al cuvintelor.

¹⁵ Amintire a sensului inițial al cuvîntului latin *stylus*: poanson care servea la gravat cuvinte pe tablete.

¹⁶ Geniul despre care Buffon vorbea mai sus și care permite să se îmbrățișeze ansamblul unui subiect.

¹⁷ Una din frazele cel mai des citate și cel mai rău înțeluse: termenii cei mai generali sînt aceia pe care orice lector neinițiat în mod special poate să-i înțeleagă. Buffon interzice scriitorului folosirea expresiilor tehnice. A folosi un jargon special înseamnă a limita gîndirea și a nu vedea toată întinderea a ceea ce se spune.

ceilalți și adevărul stilului, atunci îl vei face să-și producă întregul efect, cu condiția ca această persuasiune interioară să nu se remarce printr-un entuziasm prea puternic și să existe peste tot mai multă candoare ¹⁸ decît încredere ¹⁹, mai multă rațiune decît ardoare.

În acest fel, domnilor, citindu-vă, mi se părea că îmi vorbeați, că mă instruiăți. Sufletul meu, care primea cu aviditate aceste oracole de înțelepciune, dorea să-și ia avînt și să se înalțe pînă la dumneavoastră: zadarnice eforturi ²⁰ ! Regulile, mai ziceați dumneavoastră, nu pot suplini geniul ; dacă acesta lipsește, ele vor fi inutile. A scrie bine înseamnă totodată a gîndi bine, a simți bine și a exprima bine ; înseamnă a avea în același timp spirit, suflet și gust. Stilul presupune reunirea și exercițiul tuturor facultăților intelectuale : ideile singure formează fondul stilului, armonia cuvintelor nu îi este decît accesoriul care nu depinde decît de sensibilitatea organelor. Este suficient să ai puțină ureche pentru a evita disonanțele și să o fi exersat și perfecționat prin lectura poeziilor și oratorilor pentru ca, în mod mecanic, să fii înclinat spre imitarea cadenței poetice și a întorsăturilor oratorice. Or, nicicînd imitarea n-a creat nimic ; de asemenea, această armonie a cuvintelor nu face nici fondul, nici tonul stilului și se găsește deseori în scrieri vide de idei.

Tonul nu este decît conveniența stilului cu natura subiectului ; el nu trebuie niciodată să fie forțat ; el va apărea în mod natural din însuși fondul lucrului și va depinde mult de gradul de generalitate la care îți vei fi dus gîndurile. Dacă te-ai ridicat la ideile cele mai generale și dacă obiectul în sine este mare, tonul va părea că se ridică la aceeași înălțime ; și dacă, susținîndu-l la această înălțime, geniul produce suficient pentru a da fiecărui obiect o puternică lumină, dacă poți adăuga frumusețea coloritului la energia desenului, dacă poți, într-un cuvînt, să reprezînți fiecare idee printr-o imagine

¹⁸ Candoarea permite autorului să exprime sincer ceea ce gîndește, fără a se îngrijora de opinie.

¹⁹ Presumpție vanitoasă.

²⁰ Fază de politețe, puțin bombastică, care marchează sfîrșitul primei părți a Discursului. Partea a doua se compune din reflecții mai puțin strîns legate.

vie și bine finisată și să formezi din fiecare șir de idei un tablou armonios și mișcător²¹, tonul va fi nu numai elevat, ci și sublim.

Deci, domnilor, aplicația ar valora mai mult decât regula ; exemplele ar instrui mai bine decât preceptele ; dar, cum nu-mi este permis să citez fragmente sublime, care m-au transportat atât de des citind lucrările dumneavoastră, sînt constrîns să mă mărginesc la reflecții. Lucrările bine scrise vor fi singurele care vor trece în posteritate. Cantitatea cunoștințelor, singularitatea faptelor, chiar noutatea descoperirilor nu sînt garanții sigure ale nemuririi ; dacă lucrările care le conțin nu au ca subiect decât obiecte minore²², dacă sînt scrise fără gust, fără noblețe și fără geniu, ele vor pieri, deoarece cunoștințele, faptele și descoperirile se iau ușor, se transportă și chiar cîștigă oînd sînt puse în operă de mîini mai abile. Aceste lucruri sînt în afara omului, stilul este omul însuși²³. Stilul nu poate deci nici să se ia, nici să se poarte, nici să se altereze : dacă este elevat, nobil, sublim, autorul va fi admirat în mod egal în toate timpurile ; căci numai adevărul este durabil și chiar etern. Or, un stil frumos nu este în realitate astfel decât prin numărul infinit al adevărurilor pe care le prezintă. Toate frumusețile intelectuale²⁴ care se găsesc în el, toate raporturile din care este compus sînt în aceeași măsură adevăruri și utilități și poate mai prețioase pentru spiritul uman decât acelea care pot să constituie fondul subiectului.

Sublimul nu se poate afla decât în obiectele mari. Poezia, istoria și filosofia au toate același obiect, un foarte mare obiect, omul și Natura. Filosofia descrie și zugrăvește Natura ; poezia o înfățișează și o înfrumusețează ; ea înfățișează, de asemenea, oamenii ; îi înobilează și înalță ; crează croi

²¹ Academia definea ca tablou mișcător pe acela în care existau figuri care se mișcă printr-o mecanică ascunsă.

²² Buffon se gîndește o dată în plus la Réaumur și la observatorii insectelor ?

²³ Deseori despre această frază s-a afirmat un non-sens : Buffon nu spune că fiecare autor are stilul său caracteristic și personal, el afirmă numai că materia unei opere — descoperiri, gînduri filosofice — se află la toți, în timp ce forma vine de la scriitorul unic.

²⁴ Termen caracteristic : frumusețea unui stil vine de la gîndurile ce-l sugerează.

și zei ; istoria nu înfățișează decît omul și îl înfățișează așa cum este ; astfel, tonul istoricului nu va deveni sublim decît atunci cînd el va face portretul celor mai mari oameni, cînd va expune cele mai mari acțiuni, cele mai mari mișcări, cele mai mari revoluții și, în orice alt loc, îi va fi suficient să fie maiestuos și grav. Tonul filosofului va putea deveni sublim în toate cazurile în care va vorbi despre legile Naturii, despre ființă în general, despre materie, despre mișcare și timp, despre suflet, despre spiritul uman, despre sentimente, despre pasiuni : în rest, îi va fi suficient să fie nobil și elevat. Dar tonul oratorului și al poetului, atunci cînd subiectul este mare, trebuie să fie întotdeauna sublim, fiindcă ei sînt maștri în a adăuga subiectului lor tot atîta culoare, tot atîta mișcare, tot atîta iluzie pe cît le place ; și fiindcă înainte chiar de a înfățișa și chiar de a înălța obiectele, ei trebuie, de asemenea, să folosească pretutindeni toată forța și să desfășoare toată întinderea geniului lor ²⁵.

²⁵ Buffon își termină apoi discursul printr-o „adresare“ de o pagină domnilor Academiei, cîteva fraze pentru rege, cîteva cuvinte pentru Richelieu și pentru Louis XIV, o singură frază foarte banală pentru arhiepiscopul de Sens.

G. W. F. HEGEL *

7.2. CEL MAI VECHI PROGRAM DE SISTEM AL IDEALISMULUI GERMAN **

O *etică*. Deoarece în totalitatea ei metafizica descinde în mod iminent în *morală* — fapt pentru care, cu cele două postulate practice ale sale, Kant a dat numai un *exemplu*, fără să-l *trateze* exclusiv —, atunci această etică nu va fi altceva decât un sistem complet al tuturor ideilor sau, ceea ce este același lucru, al tuturor postulatelor practice. În mod firesc, prima idee este reprezentarea *despre mine însumi* ca o ființă

* Textul aparține așa-numitei perioade din Berna (1793—1796), când Hegel începe să situeze în centrul atenției problemele moralei și, în genere, problematica valorii personalității umane și a năzuințelor de afirmare a spiritului liber, oglindind, într-un fel, ideile innoitoare ale Revoluției franceze. Trebuie precizat totodată că Hegel anunță aci (pe un plan filosofic, bineînțeles!) programul romantismului, subliniind valoarea exemplară a poeziei și a poeticității. Întrucât e vorba de „sistem“, se merge până la filosofia artei, a religiei și a mitologiei. În alți termeni, un program al filosofiei moderne a culturii. Textul conține astfel în nuce ideile-forță ale sistemului hegelian, conceput ca unul totalizator, atotcuprinzător. Menționăm că textul are o istorie aparte în editarea operei lui Hegel. Manuscrisul face parte din postumele lui Hegel și a fost semnalat (ca fiind al lui Hegel) abia în 1917. Despre această istorie (cu referiri la momentele discuțiilor de fond după 1970) a se vedea: D. Henrich, *Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 30, Heft 4 (1976): p. 510—528; F.—P. Hansen, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. Rezeptionsgeschichte und Interpretation, W. de Gruyter & Co., Berlin New York, 1989, XI, 490 p.

** G.W.F. HEGEL, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796 oder 1797), în: G.W.F. HEGEL, *Werke in Zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1974, p. 234—236.

Traducere și notă: Alexandru BOBOC.

absolut liberă. O dată cu ființa liberă, conștiință de sine iese ca din neant în relief o întrecăgă *lume* — unică *creație din nimic* veridică și inteligibilă. — Aci mă voi coborî în domeniile fizicii; întrebarea este: Cum poate să fie alcătuită o lume pentru o ființă morală? Aș vrea să dau din nou aci aripi fizicii noastre greoaie, care pășește anevoios prin experimente.

Astfel, dacă filosofia dă ideile, iar experiența datele, am putea în cele din urmă să acceptăm în mare și fizica, ceea ce eu și aștept de la epocile ce vin. Nu mi se pare însă că fizica actuală ar putea satisface un spirit creator, cum este sau trebuie să fie al nostru.

De la natură mă îndrept spre *opera umană*. Avînd dinaintea ideea de omenire, vreau să arăt că aceasta nu oferă nici o idee despre *stat*, deoarece statul este ceva *mecanic*; cu atît mai puțin oferă ea o idee despre o *mașină*. Numai ceea ce constituie obiectul *libertății* se numește *Idee*. Trebuie astfel să ne ridicăm deasupra statului! — Căci orice stat tratează oamenii liberi ca pe niște mecanisme; și așa ceva nu trebuie să se întimplă. Se vede de la sine că aci toate ideile despre pacea eternă ș.a., sînt numai idei — *subordonate* unei idei mai înalte. În același timp, vreau să expun acum principiile pentru o istorie a omenirii și să înfățișez în toată goliciunea ei întreaga operă umană sărăcăcioasă despre stat, constituție, guvernămînt, legislație. În fine, vin la rînd ideile despre o lume morală, dumnezeire, nemurire, — prăbușirea credințelor înapoiate, persecuția din partea preoțimii pe care rațiunea a simulat-o, și a făcut-o chiar prin rațiunea însăși. -- Pe scurt, libertatea absolută a tuturor spiritelor, pe care lumea intelectuală o poartă în sine și nu-și îngăduie nicidecum să caute în afara sa nici pe Dumnezeu, nici nemurirea.

În cele din urmă vine: ideea ce le leagă pe toate, ideea de *frumusețe*, termen luat în cel mai înalt sens platonice. Căci sînt convinși că supremul act al rațiunii, cel în care toate ideile se cuprind, este un act estetic, iar *adevărul și binele* sînt înfrățite *numai în frumusețe*. Filosoful trebuie să posede forță estetică tot așa de mult ca și poetul. Oameni fără simț estetic sînt filosofi noștri în sensul literal al cuvîntului. Filosofia spiritului este o filosofie estetică. Nu poți fi în nimic spiritual, de fapt, nici nu se poate raționa în mod inventiv

asupra istoriei, fără simț estetic. De fapt, aceasta trebuie să constituie o evidență pentru oamenii cărora le lipsește simțul în cauză, aceia care nu înțeleg nici o idee și mărturisesc îndeajuns de sincer că, de îndată ce depășesc tabele și registre, totul li se întunecă.

Prin aceasta poezia capătă o demnitate mai înaltă, redvine la sfârșit ceea ce ea era la început, anume povățuitoarea omenirii; căci mai mult decît aceasta nu există nici filosofie, nici istorie; singură arta poeziei va supraviețui tuturor științelor și artelor.

În același timp auzim atît de des că marea mulțime ar trebui să aibă o religie pozitivă. Nu numai marea mulțime însă, ci și filosoful are trebuință de una a sa. Monoteismul rațiunii și al inimii, politeismul puterii de imaginație și artei — iată de ce avem nevoie.

Înainte de toate voi vorbi aci despre o idee care, după cîte știu, nu i-a venit încă în minte nimănui, anume că trebuie să avem o mitologie; aceasta însă trebuie să stea în serviciul ideilor, trebuie să devină o mitologie a Rațiunii.

Înainte de a le face estetice, adică mitologic înțeles, ideile nu prezintă niciun interes pentru popor; și invers: pînă ce mitologia nu este rațională, filosoful trebuie să se rușineze de ea. Și astfel în cele din urmă ceea ce e clarificat și cea ne nu este clarificat trebuie să-și dea mîna; mitologia trebuie să devină filosofică și poporul rațional; iar filosofia trebuie să devină mitologică pentru a-l face sensibil pe filosof. Atunci domnește printre noi cetera unitate. Niciodată nu mai intervine privirea bănuitoare, niciodată tremurul poporului în fața înțelepților și preoților săi. Abia atunci, ne așteaptă *aceeași* desăvîrșire a *tuturor* forțelor, ale fiecăruia în parte ca și ale tuturor indivizilor. Nici o forță nu va mai fi înăbușită. Atunci domnește libertatea generală și egalitatea spiritelor! — Un spirit suprem, trimis din ceruri, trebuie să instituie printre noi această nouă religie, care va fi ultima și cea mai importantă operă a omenirii.

J. KOPPER *

7.3. ÎN JURUL TEORIEI LUI KANT DESPRE OBIECTIVITATEA JUDECĂȚILOR DE CUNOAȘTERE **

Atunci când Immanuel Kant mărturisește că Hume l-a trezit din somnul dogmatic, el recunoaște de fapt că abia prin Hume a devenit conștient de adevărata însemnătate a problemei obiectivității cunoașterii. În fața reflecției filosofice asupra problemei cunoașterii, care era cuprinsă de somnul

* Cunoscut prin activitatea sa în „Kant-Forschung“ și prin lucrări de referință pentru istoria cugetării moderne, Joachim KOPPER (n. 1925) a relevat noi dimensiuni ale actualității demersului Kantian, legate îndeosebi de ceea ce el numește „reflecție transcendentă“, opusă „reflecției metafizice“ și centrată de distincția dintre logic și psihologic în construcția sistemului cunoașterii, ceea ce permite soluționarea problemei-cheie a unei teorii moderne a cunoașterii, anume : condițiile și statutul obiectivității și, într-un plan mai larg ale necesității logice. Este ideea autonomiei gândirii constructive (în fond, constructivismul gândirii), atât de rodnică în programul teoriei moderne a științei, în logica și metodologia științei. Studiul de față ridică el însuși această tematică, accentuând ideea valorii transcendentalismului în respingerea idealismului psihologic și a scepticismului și în fundamentarea obiectivității cunoașterii. Dintre scrierile mai importante ale lui Kopper : *Die Dialektik der Gemeinschaft* (1960) *Transzendentes und dialektisches Denken* (1961) ; *Reflexion und Determination* (1976) ; *Einführung in die Philosophie der Aufklärung* (1979) ; *Ethik der Aufklärung* (1983) ; *Die Stellung der Kritik der reinen Vernunft in der neueren Philosophie* (1982). De semnalat totodată editarea (cu note, comentarii, introduceri) unor scrieri ale lui Kant : *Kritik der praktischen Vernunft* (1961) ; *Briefwechsel* (zus. mit R. MALTER) ; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1980). Pe lângă numeroase studii și articole, recenzii ș.a., Kopper a desfășurat o îndelungată activitate în editarea revistei „Kant-Studien“. Pentru toate acestea : R. MALTER : *Bibliographie J. Kopper. Zum 60. Geburt-*

dogmatic, se pune problema obiectivității cunoașterii, dar nu ca o problemă a cunoașterii pur și simplu (des Erkennens), ci ca una a raporturilor ce apar în procesul cunoașterii. Pentru gândirea dogmatică întrebarea cu privire la obiectivitatea cunoașterii se pune doar ca o problemă a raportului dintre eul cunoscător și lucrul de cunoscut, nu ca problemă a structurii cunoașterii ca atare. Pentru ea, un răspuns pozitiv la întrebarea cu privire la obiectivitatea cunoașterii aproape că poate să fie în aceeași măsură realist ca și idealist; nu importă care dintre cele două relate este cea determinantă, ci numai ca relația să poată fi interpretată ca o relație de concordanță (*veritas est adequatio intellectus et rei*). Se consideră că în lipsa unei asemenea relații cunoașterea nu poate să ajungă la obiectivitate.

Asemenea teorii ale cunoașterii sînt însă visuri ale somnului dogmatic; din acest somn se eliberează Hume și, prin doctrina sa, îl trezește și pe Kant. Hume respinge raționamentele prin care gândirea dogmatică urmărea să explice ce să fie și ce să însemne cunoașterea, și încearcă, fără a se sluji de aceste procedee, să se situeze nemijlocit în fața fenomenului cunoașterii ca atare. Aceasta înseamnă doar o simplă trezire din somnul căruia îi urmează o stare de veghe, care în sine mai este oarecum o stare confuză și în care reflecția filosofică a rupt cu percepția din starea de vis dar încă nu știe cum ar trebui de acum să se mențină trează. Kant nu este mulțumit cu simpla trezire din somn; după părerea lui, ar trebui ca, dincolo de Hume, gândirea să atingă o stare de veghe lucidă proprie. În reflecția sa, Hume putea da socoteală

stag, în: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, Heft 3 (1985), p. 427—430. În *Forum*, nr. 11 (1982), p. 82—88, A. JOLTEA oferă: *Immanuel Kant și gândirea științifică modernă. Interviu cu prof. univ. dr. Joachim Kopper, de la Universitatea din Mainz* (Interviul a fost realizat cu prilejul vizitei pe care Kopper a făcut-o, într-un program de schimb de experiență, la Universitatea din București).

** J. KOPPER, *Zu Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnis*, în: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 65. Jahrgang, Sonderheft, 1974, p. 97—112.

Traducere de Alexandru Boboc. Menționăm că traducerea a fost publicată prima oară în „Revista de filosofie”, nr. 3 (1977), p. 371—381, însoțită de o „Notă explicativă” (p. 380—381) privind scrierile lui Kopper și interpretarea dată de el criticismului Kantian.

doar în mod negativ despre faptul că el se raporta la cunoaștere ca cunoaștere; de fapt el nu face decît să indice că esența proprie a cunoașterii stă înaintea raportului pe care subiectul care concepe l-ar putea avea cu ceva cunoscut de acesta ; conceptualizarea în genere n-ar mai angaja deloc cunoașterea ca atare, ci ar avea doar rostul unei structurări ulterioare a faptului prealabil al cunoașterii, neafectat prin această structurare. Unica operație ce i-ar putea fi pe drept recunoscută raționamentului teoretico-gnoseologic cu privire la acest fenomen originar de cunoaștere ar fi să deosebească între impresie și noțiune, luate în mod separat una de alta.

Dogmaticii au presupus că experiența ar fi în ea însăși structurată conceptual și, cu această presupunere, au încercat să înțeleagă cunoașterea, prin reflecție teoretică, ca raportul eului cunoscător cu faptul cunoscut. Hume înlătură această formă a reflecției teoretico-gnoseologice, dar înlăturînd-o, el trebuie să priveze astfel fenomenul cunoașterii de însemnătatea conceptelor, angajată anume în această formă a reflecției ; cu care prilej el trebuie să admită totuși conceptualizarea dar să-i conteste însemnătatea, reducînd-o la o analiză suplimentară. Falsele pretenții ale intelectului conceptualizant, precum și procedeul său analitic autorizat, Hume și le-a reprezentat totuși apoi din nou după vechea schemă a raportului dintre eul cunoscător și faptul de cunoscut ; și aceasta pentru că el respinsese vechea formă a reflecției numai printr-o dare la o parte, nu printr-o nouă modalitate de înțelegere. Adevărata veghe lucidă a reflecției asupra cunoașterii, așa cum voia s-o atingă Kant, nu se poate declara aici mulțumită că, pe de o parte, conceptualizării îi este refuzată în întregime cunoașterea, pe de altă parte, îi este totuși recunoscută intervenția în fapt și, după modalitatea reflecției dogmatice, e admisă ca prestație intelectuală a eului cunoscător, deși îi sînt respinse pretențiile de a produce prin sine cunoașterea : aici este obținută numai o stare de veghe îndreptată încă spre vechile visuri. Ceea ce se cerea, era să nu se rămînă la depășirea numai declarativă a vechii reflecții dogmatice, fără o schimbare a conceptualizării ca atare, ci cunoașterea, dînd la o parte vechile forme de reflecție, să fie înțeleasă ca descinzînd din ea însăși, și în calitate de cunoaștere, în reflecție.

Pentru ca aceste sarcini să fi putut să fie cu adevărat soluționate într-o manieră desăvârșită, s-ar fi cerut desigur ca vechile forme de înțelegere a cunoașterii prin concepte să fie ele însele prelucrate și depășite. O asemenea întreprindere nu premerge însă filozofiei transcendente kantiene ; în înțelegerea cunoașterii, ea se sprijină mai mult pe vechile modalități ale reflexiei, cu toate că ea pretinde a nu porni decît de la o reflecție care-și ia ca punct de plecare faptul însuși al cunoașterii și nu prealabile conceptuale (begriffliche Setzungen). Pentru a înțelege însă cunoașterea în ea însăși, se cere ca această reflecție să pună astfel în joc o metodă, încît aceasta să nu poată fi propriu-zis adecvată lucrului vizat în ea prin gîndire, dar să-l exprime totuși fără a-și aroga că face să apară pentru prima dată adevărata semnificație a ceea ce a fost gîndit. Această discrepanță — deși numai derivată — dintre cunoașterea proprie reflecției și metoda ei, trebuia să ridice pentru elaborarea doctrinei transcendental-filozofice anumite dificultăți în ceea ce privește formularea adecvată.

Hume lăsase să subziste și să valoreze fiecare pentru sine, de o parte fenomenul fixării impresiei, de alta conceptualizarea, aceasta avîndu-și rostul, în judecata analitică, la fixarea impresiei ; în expunerea noii înțelegeri a cunoașterii reflecția sa rămăsese cu totul dogmatică, de vreme ce continua să înțeleagă procesul de cunoaștere ca stînd sub prealabile ce trebuiau, tocmai prin faptul de a fi date și prin relația lor, să facă inteligibil acest fenomen. Criticismul contestă faptul că asemenea prealabile ar putea explica de la sine fenomenul cunoașterii ; acest fenomen, care este ca atare comprehensiune, ar trebui, dimpotrivă, să deschidă din sine conceptul reflecției despre sine. Prealabilele (Setzungen) rămîn desigur, și anume chiar în felul în care fuseseră concepute de gîndirea dogmatică, modalități sub care acest fenomen al cunoașterii ca atare își păstrează determinarea sa : aceste determinări însă constituie o realizare a comprehensiunii, pe cînd cunoașterea este ea însăși. Putem chiar să spunem : conceptele reflecției devin mai ușor de înțeles sub forma determinărilor ca atare, în timp ce pentru poziția dogmatică, gîndirea care determină angajează înseși conceptele reflecției în determinări. În reflecția critică asupra cunoașterii este vorba de a concepe cunoaș-

terea nu sub forma prealabil dată a subiectului cunoscător și a cunoscutului, a raportului dintre ele, ci sub aceea a comprehensiunii, cu care coincide în chiar determinările sale ca fenomen. Hume și-a îndreptat reflecția asupra acestui eveniment primar al cunoașterii dar l-a explicat tot cu vechile mijloace; aprehendera transcendentală fiind menținută ea însăși în acest eveniment original, trebuie să se facă sesizabilă, pornind de la această stare interioară, tot cu mijloacele gândirii dogmatice; concepția dogmatică însă cu toate că pune în joc metoda reflecției, nu mai este în stare să producă o mutație în cunoașterea transcendentală ca atare. Căci reflecția transcendentală este procesul cunoașterii ca și comprehensiune, în măsura în care aceasta, ca însăși cunoaștere, își este interioară atât în modul său determinat de a fi, cât și ca mod de a fi, cunoștință.

De la Hume încoace, ba chiar de la întreaga tradiție a gândirii dogmatice, reflexia transcendentală, în care cunoașterea ca fiind comprehensiune este și modul său determinat de a fi ca comprehensiune — în loc de a se porni de la ființarea determinată la comprehensiune — trebuie să-și lămurească știința (Wissen) cu o atare metodă de conceptualizare a determinatului, în care ființarea determinată a cunoașterii se despică în două prelabile (Setzungen): diversul sensibil sau fixarea impresiei de o parte, conceperca și judecarea de altă parte. După cum judecarea constituie esența neraportabilă a cunoașterii, la fel și fixarea impresiei este această esență în sine neraportabilă a ei, ambele alcătuind — în chipuri diferite dar în măsură egală —, pentru reflexia transcendentală și întrucât ele sînt concepute ca prelabile, fenomenul unitar al cunoașterii, ca fiind în sine comprehensiune. În prelabile (Setzungen), cunoașterea, luată ca și comprehensiune, are loc într-un mod concret. În diversul sensibil ea are loc ca un fel de înștiințare, ca o înțelegere care este un fel de „a-se-face-prin-sine-manifestă“. În acest divers sensibil cunoașterea se constituie oarecum ca un a fi dinainte pus, este un „a-fi-defață“, se petrece ca un a-fi-cunoscut. În acest sens, cunoașterea este ea însăși ca pură receptivitate, ce apare ca punere (Setzung), dar care înscamnă că cunoașterea se desfășoară, în această modalitate de a fi ea însăși, ca o cunoaștere ce se identifică cu înțelegerea. Dacă pentru Hume „impressions“ sînt

„ideae innatae“, pentru Kant, datul intuitiv este în sine de natură apriorică, este fenomenul neraportabil al cunoașterii însăși ce are loc ca „a-fi-dat“; spre deosebire însă de concepția lui Hume, actul nu mai este indicat acum de cunoaștere prin fixarea impresiei, așa încît prealabilul să explice prin sine cunoașterea, ci, pentru reflexia filozofică, cunoașterea se prezintă ca fiind comprehensiunea în fixarea impresiei, așa încît fixarea impresiei, prin însuși caracterul său de a-fi-pusă, se manifestă ca comprehensiune. Diversul sensibil nu indică, prin modul său determinat de a fi, aprioritatea cunoașterii, dar aprioritatea în sine a cunoașterii se înfățișează cu diversitate sensibilă, în ființarea sa determinată. Și în concepere și judecare, la fel ca în intuire, esența originară a cunoașterii se manifestă astfel, că în ele cunoașterea, ca cunoaștere, este comprehensiune, totuși într-un mod în care cunoașterea se resimte pe sine nu ca receptivitate, ci ca spontanitate în relație cu existența sa ca receptivitate.

De la gîndirea dogmatică încoace diversul sensibil și conceptualizarea sînt tratate după felul prealabilelor (Setzungen), dar trebuind în același timp să exprime prin ele și reflecția transcendentală în care cunoașterea, în ființarea sa determinată, se manifestă ca comprehensiune; de aici, în realizarea sistemului transcendental, necesitatea ca, pornind de la înseși aceste prealabile, să se depășească din nou dublarea punerii (Setzung), făcînd a se înțelege că nu avem în față decît fenomenul în sine ireductibil (unbezüglich) al cunoașterii. Aceasta vrea să spună — spre a ne exprima numai în mod provizoriu — că reflecția transcendental-filozofică trebuie să decurgă astfel încît pentru ea, intuirea să apară deja și ca gîndire, iar gîndirea și ca intuire. Dacă această temă a reflecției transcendente e concepută pornindu-se de la intuiție, ea nu prezintă nici o dificultate; căci faptul că cunoașterea are loc întotdeauna numai ca un fenomen prezent, ca o înștiințare și că însăși conceptualizarea n-ar putea să provină decît dintr-o asemenea înștiințare, aceasta reiese nemijlocit din cunoașterea ca autotestare (Sichbezeugen), întrucît e comprehensiune. Greutatea propriu-zisă o avem pentru conceptualizare, care în spontanitatea sa, este orientată către receptivitate, și care, pe de o parte, trebuie să permită prin ea însăși ca receptivitatea, spre care e orientată, să fie înțeleasă ca spontanitate, iar pe de

altă parte, trebuie să se înțeleagă pe ea însăși în receptivitate ; în primul caz aceasta are loc tocmai pentru că conceptualizarea, fiind în mod original orientată către receptivitate, este pusă în fața propriei sale limite, iar în celălalt caz, ea însăși, ca și intuirea, se înstrăinează de sine și face ca cunoașterea, întrucât decurge sub formă de concepte, să apară ca ceva întâmplător.

Pentru gândirea dogmatică problema obiectivității cunoașterii se înfățișă ca o problemă a raportului dintre intelectul cunoscător și faptul (Sache) cunoscut : obiectivitatea cunoașterii era dobândită dacă acest raport putea să fie prezentat ca un raport de concordanță. Hume și-a dat seama că procesul cunoașterii este interpretat greșit dacă se încearcă explicarea lui în termenii raportului dintre prealabilele lui, și-a dat seama că cunoașterea ar trebui să se legitimizeze mai mult prin ea însăși în neraportabilitatea sa, ea fiind ca atare comprehensiune. Întrucât însă Hume nu izbutise totuși să preia conceptualizarea în prealabile (Setzungen), el a trebuit să lase aceste prealabile ale neraportabilității cunoașterii astfel, încât ficcare dintre ele să reprezinte în chip izolat esența acesteia, unde fixarea impresiilor, în care cunoașterea apare ca înștiințare, ca ceva dinainte pus, trebuia să servească drept bază proprie. Aici problema obiectivității cunoașterii putea să nu se pună, de vreme ce era tăgăduită relația dintre cele două premise care își aveau în mod nemijlocit semnificația lor. Pentru Kant, știința despre faptul neraportabil al cunoașterii nu devine posibilă dacă înțelegerea ia ca punct de plecare prealabilul (Setzungen). Conceptul reflecției asupra cunoașterii este mai mult acela în care cunoașterea apare ca comprehensiune și în modul ei determinat de a fi. Cum însă acest fenomen (Geschehen) al cunoașterii, ce se manifestă ca comprehensiune în ființarea sa determinată, trebuie să fie lămurit prin metoda conceptualizării și cu mijloace de conceptualizare utilizate în premisc, reapare atunci în reflexia transcendențial-filozofică și problema obiectivității cunoașterii, care pentru Hume nu avusese nici o importanță. În unitatea neraportabilă a fenomenului cunoașterii, comprehensiunea trebuie să reconsidere din nou, ca pe ceva unitar, premisele, pe care Hume le tratase în pură lor izolare și le acordase valori autonome. Întrucât ele se prezintă ca manifestări ale esenței independente a cunoaș-

terii, fiecare trebuie să conțină deja în sine esența elementului opus ei, spontaneitatea trebuie să exprime prin sine receptivitatea, iar receptivitatea să exprime spontaneitatea. Problema obiectivității cunoașterii reapare astfel, nu doar ca o problemă a raportului cunoșcătorului și cunoscutului, ci ca o problemă a posibilității acordului (*Übereinkommenkönnens*) faptului cunoașterii cu sine însuși. Din aceasta rezultă însă că problema obiectivității cunoașterii nu se pune atât ca problemă a unității intime (*Ineinsein*) a spontaneității cu receptivitatea, ci mai curînd ca problemă a posibilității unui acord cu sine al spontaneității întrucît e orientată spre receptivitate. Problema nu se pune întrucît privește receptivitatea : căci cunoașterea fiind intuire, ea ființează concret ca intuire prin însăși esența sa, iar spontaneitatea e cuprinsă deja în această existență determinată (*Dasein*) ; faptul că cunoașterea ca proces în intuirea pură este una, aceasta se stabilește prin intuirea însăși ; pentru „Estetica transcendențială“ problema obiectivității cunoașterii este rezolvată din capul locului. Dimpotrivă, intelectul, orientat fiind spre receptivitate, intră în discrepantă cu sine, deoarece el trebuie să exprime unitatea sa intimă (*ineinsein*) cu receptivitatea reclamîndu-se atât de la pură sa spontaneitate cît și de la orientarea lui către receptivitate. Numai reușind să pună de acord, în filosofia transcendențială, aceste două laturi ale demersului său sub aspectul unității intime cu receptivitatea, intelectul poate să dea problemei obiectivității o soluție convenabilă : căci numai în acest fel el poate lămuri problema unității sale cu receptivitatea ca atare și o poate ridica la comprehensiune. De aici lungă și complicata procedură a „Analiticii transcendențiale“, care, pentru Kant, a necesitat o îmbunătățire continuă, în timp ce „Estetica transcendențială“ apăsrea ca fundată într-o formă lapidară din capul locului.

La o rezolvare a problemei obiectivității judecății de cunoaștere Kant a încercat să ajungă în modalități diferite : în prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, în *Prolegomena* și în cea de-a doua ediție a *Criticii*. În prima ediție a *Criticii* el socotea că poate să unească în mod nemijlocit conceptualizarea provenind din diversul sensibil cu aceea rezultînd din spontaneitatea pură ; în *Prolegomena* el pare a susține că reflecția transcendențial-filosofică, prin simplul ei demers, ar da seama

pentru ce judecata provenind din receptivitate și cea din spontaneitatea pură, deși nu sînt reciproc convertibile, trebuie totuși să se pună de acord, și tocmai din acest acord, în măsura în care e dat prin actul conceperii spontane, ar rezulta obiectivitatea judecății de cunoaștere; în cea de-a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*, pornind de la unitatea fenomenului cunoașterii, Kant încearcă să dobîndească o înțelegere care să fie scutită de această discrepanță a conceptualizării.

Potrivit cu prima ediție, judecata din pură spontaneitate, pornind de la cea întemeiată pe diversul sensibil, trebuie să decurgă astfel încît să facă evidentă de la sine spontaneitatea pură. O asemenea ridicare de la judecata întemeiată pe diversitate, la judecata din spontaneitate pură cere ca impresia determinată, diversul și datul sensibil să-și confirme ca atare spontaneitatea conceperii. Aceasta trebuie să se deschidă de la sine spre judecata din conceptul pur al intelectului, care trebuie obținut pornind de la însuși faptul reprezentării sensibile. Posibilitatea unei atari ridicări de la diversul sensibil conceptualizat la conceptul pur este văzută de Kant în felul următor: dacă din multiplicitatea impresiilor ce se succed rezultă o reprezentare similară și astfel se poate percepe în această multiplicitate o realitate identică cu sine, atunci judecata empirică, în care o cuprindem pe aceasta, trimite prin ea însăși la spontaneitatea conceptului în care actul conceperii a însumat receptivitatea. Judecata empirică anunță prin ea însăși judecata sintetică *a priori* cu adevăr al său. Întrucît pornește de la fixarea impresiilor, cu care stă în acord, judecata asigură pentru reflecție și pură spontaneitate a judecării și garantează astfel obiectivitatea cunoașterii prin intelect. Judecarea ce provine din receptivitate și judecarea din pură spontaneitate, grație diversului sensibil ce se manifestă în similitudine, vin să alcătuiască un eveniment în sine unic.

Dacă însă similitudinea fenomenelor face să apară în acest chip cunoașterea intelectuală obiectivă, această cunoaștere rămîne unilateral determinată pornindu-se de la fixarea impresiilor, iar acordul în sine al intelectului nu va putea fi înțeles. Prin fenomene asemănătoare trebuie să fie posibilă determinarea unui lucru ca o existență spațio-temporală întinsă și deci identică cu sine (ceea ce admisesese și Hume, dar fără a depăși caracterul empiric al judecății); prin aceasta trebuie

să fie indicată însă de-acum o valabilitate pentru sine (Fürsich-gelten) a spontaneității conceptualizării, care să aibă loc din sine și care să sintetizeze original diversul în reproducerea pură și în recunoaștere. Înțelegerea (Auffassen) lucrului desemnat prin similitudinea fenomenului nu permite însă să sesizăm că în existența lui concretă el trebuie înțeles prin sin-teza provenind din spontaneitatea pură. Similitudinea aparen-tei sensibile rămâne una faptică, care nu se lasă derivată din pură spontaneitate. Obiectivitatea cunoașterii intelectuale nu va putea fi expusă satisfăcător în acest fel.

Reflecția transcendențial-filosofică ridică desigur preten-ția de a lămuri obiectivitatea cunoștinței prin intelect ; nu se poate spune însă că i-ar fi izbutit această lămurire. Este inte-resant de reținut că Immanuel Kant nu pleacă de la divers-i-tatea senzorială pur și simplu, ci de la similitudinea diversului senzorial, ceea ce făcuse și Hume, însă fără să fi fost în stare să deducă direct din această similitudine posibilitatea cunoaș-terii obiective prin intelect. E drept că, în reflecția transcen-dentală, Kant înțelege din capului locului similitudinea în alt mod decât Hume. Pentru el, aceasta nu este pur și simplu un fel de a se prezenta al impresiilor, ci atestă că aparentul este identic, că diversitatea ca atare a fost asimilată deja ; din modul de a concepe receptivitatea însăși, rezultă că aparentul se poate revela ca determinat din spontaneitatea pură a concep-tualizării. Această poziție susține deci că spontaneitatea și receptivitatea sînt experimentate din capul locului ca un feno-men (Geschehen) unic, care, firește, se revelează pornind de la receptivitate și se amănă astfel ca divers senzorial concep-tualizat avînd loc în similitudine (Gleichförmigkeit). Dar acest act al reflecției, ca înțelegere a unei unități originare a recep-tivității și spontaneității, nu schimbă cu nimic faptul că apa-rentul în similitudine este tocmai diversul sensibil, iar simi-litudinea nu se preface direct într-o stare în sine identică, ci ea, ca formă senzorială determinată, permite înțelegerea ace-leia, care, în modul ei determinat, nu poate fi de fapt dedusă prin spontaneitatea pură a conceptualizării. Similitudinea rămîne o trecere mai specifică la diversitatea sensibilă însăși și își află semnificația numai plecînd de la aceasta ; sponta-neitatea, pură a gândirii nu se atestă cu nimic mai bine prin-tr-un fenomen similar decât printr-unul nesimilar. Cînd con-

ceptualizarea pleacă de la prezentarea faptică a diversului senzorial, consensul judecății în sine nu poate fi obținut. Judecata de cunoaștere obiectivă nu se obține în mod direct plecând de la prinderea diversului în concept, chiar dacă diversul ar fi luat în determinarea particulară a similitudinii.

Pentru ediția 1-a *Criticii rațiunii* pure lucrurile stau astfel încît conceptualizarea în diversul senzorial — fie că acesta e sau nu determinat prin similitudine — oferă de fapt reflecției indiciul asupra judecății de cunoaștere obiectivă, în care sînt puse de acord purcederea conceptualizării de la receptivitate și provenirea ei din pura spontaneitate; este clar însă că această indicare nu va putea fi dovedită prin fenomenul conceptualizării însuși. Conceptualizarea în receptivitate oferă indiciul spre cunoașterea obiectivă, însă această înștiințare nu dă faptul însuși. Pentru ca faptul însuși să poată fi dat pentru conceptualizare, e nevoie, pe lângă aceasta, să se facă apel la spontaneitatea pură a conceptualizării; însă această conceptualizare pură nu se poate raporta iarăși la ființarea determinată, concretă a diversului sensibil; ea este unită cu amîndouă în comprehensiunea reflecției, însă niciuna dintre cele două instanțe ale conceptualizării nu poate să facă inteligibilă prin sine pe cealaltă; obiectivitatea cunoașterii, așadar, poate fi de fapt recunoscută, dar nu produsă de felul conceptualizării.

În acest mod s-a arătat deci că este necesar să se înlăture discrepanța în sine a conceptualizării; cum ar fi însă posibil acest lucru nu s-a arătat totuși, și va trebui să se admită că înțelegerea obiectivității judecăților de cunoaștere, așa cum a fost expusă în prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, nu putea fi cu adevărat în măsură să învingă, atît în pretenție, cît și în conceptualizare, scepticismul lui Hume.

Corectura pe care *Prolegomena* o aduce la expunerea din prima ediție a *Criticii*, merge în sensul că, dacă în trecerea de la receptivitate, spre care conceptualizarea rămîne mereu orientată, nu se reușește o punere de acord între judecata din receptivitate și cea din pură spontaneitate, atunci în domeniul judecății va trebui menținută acea izolare a instanțelor una de alta (pe care Hume o afirmase de-a dreptul pentru raportul dintre impresii și conceptualizare), și va trebui admis că cunoașterea obiectivă se produce tocmai pe

calca acestei dedublări a judecății. Față cu lipsa de perspectivă din prima ediție a *Criticii*, Kant aplică aici un fel de «credo quia absurdum», care pledează pentru obiectivitatea cunoașterii tocmai fiindcă aceasta are loc sub chipul dedublării conceptualizării.

Dacă în *Critica rațiunii pure* Kant încercase să derive semnificația obiectivă a judecăților de cunoaștere pornind de la diversul sensibil însuși, în *Prolegomena*, fără a mai reclama o asemenea legitimare a cunoașterii obiective pornind de la impresii, el afirmă posibilitatea realizării acesteia dacă, pornindu-se de la conceptualizare la diversul sensibil — ceea ce Kant numește acum judecată subiectivă —, actul unei conșperii decurge din pura spontaneitate a gândirii, care este valabilă autonom pentru sine, oricum ar valora pentru ea judecata subiectivă. Actul judecării din pura spontaneitate a gândirii e posibil numai pornind de la judecata subiectivă; în specificitatea sa însă, el nu se raportează la judecata subiectivă și nu cere să fie confirmat de ea. Cunoașterea obiectivă se realizează prin acest act al gândirii pure, dar ar fi inexact să spunem că ar rezida numai în ea însăși; ea rezultă din reunirea loialtă a judecății subiective și a acestui act al gândirii pure în așa fel încît actul spontan să realizeze fenomenul cunoașterii ca conceptualizare obiectivă. Se poate admite că, pe cînd în ediția întâia a *Criticii* conceptualizarea în diversul sensibil are un fel de funcție călăuzitoare pentru descoperirea cunoașterii obiective, în *Prolegomena* această funcție a fost transferată fără echivoc actului gândirii pure. Nu însă această problemă e cea hotărîtoare; hotărîtor e faptul că alît pentru ediția 1-a, cît și pentru *Prolegomena* persistă discrepanța în ea însăși a conceptualizării și că aceasta s-a accentuat și mai mult în *Prolegomena*, deoarece s-a văzut că, concordanța conceptualizării nu poate fi găsită pornindu-se de la receptivitate, în care conceptualizarea trebuie să-și aflu obirșia. De unde apoi și urmarea că, pornind de la spontaneitatea pură a gândirii, judecata subiectivă trebuie să fie recunoscută în sine doar ca întîmplătoare, iar momentul hotărîtor pentru obiectivitatea cunoașterii trebuie căutat numai în sfera intelectului pur. Dar nu într-asta e de văzut progresul din *Prolegomena* în raport cu prima ediție a *Criticii*, ci în faptul că aici reiese mai clar decît oriunde că obiectivitatea cunoașterii trebuie legitimată

prin ea însăși, iar această legitimare n-ar putea fi de fapt asigurată pornindu-se de la felurile conceptualizării, obiectivitatea cunoașterii constituind de fapt ceva ce precedă modurilor de conceptualizare ce se dezbină între ele. Prin aceasta se anunță posibilitatea de a înțelege, și care va călăuzi apoi raționamentul ediției a II-a, anume că fenomenul atestării cunoașterii obiective va fi surprins în el însuși, iar cele două feluri discrepante de conceptualizare vor fi revocate în faptul acestei atestări de sine a cunoașterii obiective.

Kant avea nevoie nu să recunoască ace „credo quia absurdum“, introdus în *Prolegomena*, ci să caute a-și legitima efectiv concepția. *Prolegomena* nu constituie o pledoarie pentru matematica pură și științele naturii; aceste științe nu sînt aici, adesea, decît proptelele cu ajutorul cărora raționamentul — ca în cazul fenomenului similar din *Critică* — caută să se ridice la înțelegerea obiectivității cunoașterii; aceste științe, împreună cu metoda așa-zis analitică de reflecție, care pleacă de la ele, nu fac decît să mascheze faptul că reflecția poate să-și revendice obiectivitatea cunoașterii doar ca pe un lucru greu de priceput (Unbegreiflichen). De la *consensu omnium* al prezumatei valabilității apriorice a cunoașterii din matematica pură și știința naturii nu se accede deloc mai ușor la înțelegerea prin reflecție a esenței și posibilității cunoașterii obiective, decît de la oricare judecată aposteriori formată prin constatare. Faptul că acele judecăți se raportează dintr-o structură în sine apriorică la stări de fapt (Sachverhalte) determinate, aceasta servește drept pretinsă dovadă a caracterului ei obiectiv; dacă e însă să se vorbească în genere de obiectivitate aici, aceasta nu privește direct discrepanța conceptualizării însăși ce apare în reflecție, ci numai conceptualizarea structurilor determinate. Despre referința, în ediția I-a, la similitudinea fenomenului se putea spune că, în fapt, ea trebuia să ajute la înțelegerea obiectivității cunoașterii; cît privește însă referirea la judecățile obiective ale matematicii pure și ale științei naturii din *Prolegomena* trebuie spus că, admiterea în aceste științe a unor judecăți obiective din capul locului, nu face decît să disimuleze că obiectivitatea cunoașterii nu poate fi definită direct prin simplul fapt de a fi dată (Vorfindlichkeit). Judecata obiectivă, pe care se sprijină gîndirea care reflectă, nu se raportează la structuri precis determinate.

căci ea reprezintă fenomenul cunoașterii însuși întrucât acesta se manifestă concret ca fiind comprehensiune ; ea nu vizează prinderea în concepte, după legi determinate, a fenomenului, ci are semnificația cunoașterii ca comprehensiune în manifestarea ei determinată. (Judecata : soarele încălzește piatra, pe care Kant o ia ca exemplu pentru o judecată obiectivă, nu-i prezentată ca o convingere naturalist-științifică — ceea ce ar putea să fie, fără a fi obiectivă —, ci ca o judecată, în care devine evident că experiența ce se face aici, este experiență despre o stare de fapt ce se legitimează prin ea însăși).

Se ridică întrebarea dacă prin poziția expusă în *Prolegomena* Kant a depășit pe Hume ? Răspunsul poate fi unul pozitiv dacă, situându-te în reflecția transcendentă, recunoști fără ocol din ea că, în esența lui intimă, actul cunoașterii reunește în sine momentele divergente ale conceptualizării, făcând posibil astfel acordul cu sine al acesteia, lucru ce formează obiectivitatea cunoașterii ; pentru Hume, în schimb, conceptul unei obiectivități a cunoașterii nu putea să aibă propriu-zis vreun sens. Reflecția transcendentă rămâne însă legată în această privință de faptul că judecata subiectivă în afară de actul spontan al conșperii (conducând la judecata obiectivă) continuă a se menține ca atare, nefiind cituși de puțin suprimată în particularitatea sa față cu judecata obiectivă rezultând din actul purei conceptualizări ; astfel că, reflecția transcendentă nu poate încă depăși discrepanța în sine a conceptualizării, iar afirmația — într-un fel mai simplă — a lui Hume, că fixarea impresiei este separată de intelect, rămâne atunci valabilă. Nici în ediția a 1-a a *Criticii*, nici în *Prolegomena*, Kant nu a izbutit ceea ce își propusese inițial : ca obiectivitatea cunoașterii să fie astfel obținută încât reflecția transcendentă asupra ei nu numai să fie certă în comprehensiune, dar totodată să fie probată sub chipul conceptualizării și ca fiind conceptualizarea însăși. Pentru obiectivitatea cunoașterii reflecția este certă ; ea împreunează în sine conceptualizarea din receptivitate și conceptualizarea din pură spontaneitate, în așa fel încât fiecare din cele două momente, desfășurându-se în felul său, constituie totodată și semnificația proprie a celuilalt ; acest mod de a-fi-adunată-în-sine (*Versammeltsein-in-sich*) nu poate fi însă confirmat de fenomenul conceptualizării cu momentele

sale deosebite unul de altul. Se impunea deci în continuare lui Kant sarcina de a realiza o înțelegere a obiectivității cunoașterii, în care cunoașterea ca comprehensiune să decurgă așa încît, modurile diferite ale conceptualizării să apară ca expresie nemijlocită a acestei comprehensiuni și astfel ele să poată fi înțelese și ca semnificînd ceva unic în diferența lor.

Problema corecturilor propuse în cea de-a doua ediție a *Criticii rațiunii pure* pentru expunerea originară a „Analiticii intelectului pur“, era de a arăta că comprehensiunea reflexivă se poate atesta ca atare cu ajutorul modurilor determinate ale conceptualizării ; că astfel aceste moduri pot fi făcute evidente ca atare pentru comprehensiunea însăși în concordanța și unitatea ei originară — iar prin aceasta poate fi lămurită obiectivitatea cunoașterii într-o modalitate confirmată și prin conceptualizare.

În timp ce ediția 1-a a *Criticii* și *Prolegomena* plecau de la deosebirea dintre intuiție și gândire și preluau vechia dihotomie humană, cu toate că această dedublare fusese din capul locului reintegrată în unitatea faptului cunoașterii, în „Analitica“ din a doua ediție, Kant se reîntoarce la unitatea transcendentă a apercepției, care, atît ca intuire, cît și ca gândire, îi apare ca un fenomen necondiționat și în sine încheiat. Acel „cu gîndesc“ pur este tot așa de bine intuire ca și conceptualizare, cunoașterea producîndu-se în fiecare din cele două momente ca un întreg. Prin aceasta nu s-ar putea da seama însă în mod satisfăcător cum intuirea și gândirea, dată fiind deosebirea dintre ele, se leagă reciproc explicîndu-se una pe cealaltă, cum intuirea se produce și ca o conceptualizare, iar aceasta din urmă ca o intuire. Pe această cale, fenomenului unității transcendente de apercepție nu i se poate afla îndreptățirea și ca intuire, și ca gândire ; chestiunea trebuie să stea mai degrabă astfel, că, intuire și concepere sînt separate una de alta în fenomenul în sine încheiat al cunoașterii numai printr-un proces subordonat al conceptualizării reflectante, în timp ce fenomenul cunoașterii ca proces efectiv, care în reflecția transcendentă este pentru sine comprehensiune, premerge acestei separări. E drept că, în felul acesta, în intuire nu se poate găsi conceptualizarea, iar în conceptualizare nu se poate găsi intuirea ; se poate spune însă că tocmai esența cunoașterii ca avînd

loc în conceptualizare, are loc ca atare și în intuire, că ceea ce are loc în spontaneitate nu este decît cunoașterea ce se desfășoară ca comprehensiune și care se efectuează și în receptivitate. Dacă, însă, una și aceeași esență a unității transcendentală a apercepției se manifestă și ca intuire, și ca gândire, atunci în cazul conceptualizării se poate să nu mai fie valabilă cerința ca conceptualizarea rezultată din receptivitate și cea efectuată ca pură spontaneitate a gândirii, să fie înțelese pornindu-se de la natura lor deosebită, ci ele vor trebui concepute ca fiind originar coincidente (übereinkommend) în unitatea transcendentală a apercepției. Comprehensiunii reflectante (reflektierende), i-ar deveni astfel posibil să surprindă, prin conceptualizarea însăși, și în ea, obiectivitatea cunoașterii; și atunci s-ar putea ajunge să se dovedească că diversul ce se prezintă intuitiv, și gândirea semnificației necondiționate, sînt una și aceeași în conceptualizarea însăși.

În ediția a doua a *Criticii*, la fel ca în ediția 1-a și în *Prolegomena*, problema obiectivității cunoașterii nu se pune pentru „Estetica transcendentală“. Că esența cunoașterii ce se petrece ca comprehensiune rezidă întreagă în autoinformare (Sichkundgeben) și că acest fenomen al cunoașterii ca autoinformare preexistă deosebirii dintre intuire și gândire ca prealabile, aceasta este nemijlocit evident în faptul cunoașterii, iar cea de-a 2-a ediție nu apelează la această certitudine inițială a reflecției transcendentală decît pentru a se raporta în mod expres la unitatea transcendentală a apercepției. Problematika apare și aici dar numai pentru conceptualizare, prin care înștiințarea (Kundgeben) ca fiind cunoaștere, se prezintă ca un a-fi-semnificat și determinat. Corectarea vechii expunerii din „Analitica transcendentală“ era necesară pentru ca această conceptualizare să nu fie privită drept prealabil (Setzung) și care se scindează iarăși în îndoitul prealabil al conceptualizării ce pleacă de la receptivitate — în judecata subiectivă — și al conceptualizării din pură spontaneitate — care conduce la judecata obiectivă. Corectarea avea rostul să releve semnificația și esența conceptualizării pornind de la unitatea transcendentală a apercepției.

În reflecția transcendentală intuirea și gândirea se prezintă mai întîi ca prealabile (Setzungen), care prin dublarea lor provoacă o nouă dedublare în sine a conceptualizării. Fe-

nomenul cunoașterii însă, întrucît e comprehensiune, este mai timpuriu decît aceste statuări izvorite din metoda conceptualizării reflectante (reflektierende) și el cere o corectare a conceptualizării sub aceste prealabile. Conceptualizarea metodică, întrucît acționează în premise, nu reproduce ceea ce constituie de acum știința reflecției transcendente; metoda se cere îmbunătățită astfel încît ea să reprezinte mai degrabă modul de a-fi-în-sine-încheiat (Beschlössensein) și nerelativ al cunoașterii, întrucît e comprehensiune, de la care pornind are loc și inteliecția conceptualizării. Modul de a-fi-încheiat și nerelativ (unbegzügliche Beschlössensein) al cunoașterii, unitatea transcendentală a apărcepției, constituie aprioricul pur și simplu, de la care pornind trebuie să se înfăptuiască reflecția. Această aprioritate a cunoașterii care preexistă deosebirii dintre intuire și conceptualizare, decurge însă ca un simplu fenomen, ca ființare determinată, care se manifestă dinspre sine doar ca o textură de relații. Aprioricul nu este decît aprioritatea sa ca aposterioritate. Această învățătură despre reflecția transcendentală privind procesul cunoașterii ca manifestare fenomenală (Erscheinung) încercaseră să o explice, pornind de la prealabile admise, ediția 1-a și *Prolegomena*; deoarece și în ediția a doua reflecția purcede din cunoașterea însăși, reiese că, cercetînd aprioricul necondiționat al cunoașterii însăși, el apare numai ca fenomen (bloss als Erscheinung), ca un aposteriori. Căci aprioricul se desfășoară pur și simplu ca aposteriori, este efectivitatea sau faptul de a-fi-ea-însăși (Esseselbstsein) al cunoașterii și, implicit, a fenomenului sau a lumii (dacă e să se pornească în înțelegere de la momentele aposteriorice). Din această ființare a aprioricului cu un aposteriori, trebuie să rezulte că el, întrucît este comprehensiune, conține în sine momente ale raportării sale la sine, care rezidă în propria ființare-ca-sine, în efectivitatea sa, ca fiind structura în care ființează însăși această efectivitate. În măsura în care, în reflecția transcendentală, vor fi înțelese sub această structură manifestarea aposteriorică a aprioricului cunoașterii, ca și actul ireductibil al comprehensiunii ca fiind fenomen, în aceeași măsură va fi sesizat aprioricul sub condițiile posibilității ființării sale efective ca aposteriori. Condițiile posibilității experienței nu sînt ceva statuat (Setzungen), ci structuri de comprehensiune, în care aprioricul se reali-

zează aposteriori pentru cunoaștere — și prin aceasta și pentru reflecția transcendențială. Aceste structuri de comprehensiune, care constituie fenomenul cunoașterii, sînt îmbinate ca o unitate în realitatea efectivă a cunoașterii. În măsura în care cunoașterea, ca fiind propria sa aprioritate realizată aposteriori, se manifestă în condițiile posibilității experienței ca în structurile proprii ei comprehensiuni, ea se realizează ca sinteză apriorică, deci ca una cu care, întrucît e cunoaștere, concordă în mod expres numai în reflecția transcendențială. Cunoașterea se revelează pentru sine ca sinteză apriori numai întrucît e aptă să reprezinte apriori fenomenul apriorității sale ca unul aposteriori. Sinteza apriori este aprioritatea cunoașterii ca realizîndu-se aposteriori, în măsura în care această cunoaștere este comprehensiune și, ca atare, ea este condiția posibilității cunoașterii („Condiția posibilității“ este astfel, dacă vrem s-o exprimăm așa, un concept reflexiv, nu un concept al gîndirii determinante).

Deoarece gîndirea dogmatică voia să surprindă esența cunoașterii cu ajutorul gîndirii determinante (determinierend), aplicabilă cu adevărat numai la relațiile ce se relevă în lumea fenomenală, ea era silită să fixeze baza cunoașterii în aposterioricul intuirii, cu aceasta din urmă trebuind să fie pusă apoi în relație — în una mereu de determinat — gîndirea ca operație a priori a cunoașterii. Schema aceasta nu-i este străină lui Hume. Întrucît însă el introduce și reflecția în fenomenul cunoașterii, atunci, atît aposterioritatea intuirii cît și aprioricul cunoașterii și al gîndirii sînt coborîte la nivelul lui aposteriori.

Reflecția transcendențială a celei de-a 2-a ediții a *Criticii*, întrucît determină condițiile posibilității experienței, nu mai este legată de măsura în care ea își află punctul de pornire în prealabilele gîndirii determinatoare; de aceea, ea poate să indice condițiile posibilității experienței nu numai prin intuire și gîndire, ci trebuie să cuprindă astfel structura comprehensivă a cunoașterii, încît cunoașterea — preexistînd, în neraportabilitatea ei, deosebirii dintre intuire și gîndire (care provine din conceptualizarea determinatoare) — să constituie, în unitatea ei, manifestarea sa fenomenală aposteriori ca o condiție a acestei posibilități.

Deosebirea dintre intuiție și gândire, pe care prima ediție a *Criticii* și *Prolegomena* o preluaseră, lăsînd-o, firește, ca pe o simplă rezultantă provizorie, trebuie să fie depășită în metoda conceptualizării însăși. Aceasta îi permite lui Kant, care nu și-a îngăduit soluționarea în ea însăși a conceptualizării determinatoare (determinierende), să reliefeze numai ceea ce această din urmă a ordonat în cunoașterea reflecției transcendentele, precum și pretenția acesteia de a-și etala prin sine o astfel de cunoaștere, cu desăvîrșire refuzată.

Aici se indică de acum faptul că fenomenul unității transcendentele a apercepției, ca un fenomen care în mod aposteriori este aprioricul pur și simplu (necondiționat), ar putea să fie el însuși numai intrucît este comprehensiunea ce există pentru sine însăși ca semnificație; cu alte cuvinte, desfășurarea lui ca comprehensiune este astfel împlinită încît ea este totodată și determinare.

Intrucît comprehensiunea este determinare, înseamnă că aprioricul pur și simplu își află un fel de aprioritate care îi vine în întîmpinare. În acest fel, modalitatea apriorității însăși se revelează ca aposterioritate. Din faptul că comprehensiunea în unitatea ei neraportabilă, că unitatea transcendentală a apercepției se dezvăluie ca o semnificație existentă, decurge sinteza apriori ca o structură internă de comprehensiune în care aposterioricul în aprioric este înțeles ca un a-fi-el-însuși al lui apriori; astfel, această structură comprehensivă ca o condiție a posibilității experienței are loc numai în unitatea realității efective a cunoașterii. Sinteza apriori însă este necesară nu ca un prealabil (*Setzung*), ci ca mod al înțelegerii, pe care fiecare din cele două momente de înțelegere îl poartă în sine în așa fel, încît, semnificația există, iar existența semnifică; în ea, reflecția trebuie să se petreacă în așa fel, încît să capete forma determinării pentru care aprioricul trebuie să fie determinant, să includă în el însuși aposterioritatea, ca realizarea sa. În măsura în care este comprehensiune, cunoașterea în act (*geschehend*) este condiție a posibilității experienței sau sinteză apriori, care trebuie să intre în conceptualizarea determinatoare, dat fiind că conceputul de reflecție este principiu al conceptului de determinare, în așa fel încît existența este semnificație și semnificația există, rezultînd din ambele, ca din condiții de posibilitate, realitatea fenomenului. Exis-

tența ca semnificație se poate indica ca existența concretă (Dasein) a lucrurilor în spațiu ; semnificația care există se poate înțelege ca sistemul conceptelor în care are loc comprehensiunea. Atît existența concretă a lucrurilor în spațiu, cît și sistemul conceptelor pure sînt condiții ale posibilității experienței, sînt structuri de comprehensiune, pe baza cărora are loc existența reală a cunoașterii. Ambele sînt concepte de reflecție (Reflektionsbegriffe), care se manifestă sub formă de concepte determinate (determinierenden) ; în măsura în care sînt deosebite unul de altul pornind chiar de la determinare, nici existența concretă a lucrurilor în spațiu nu este cea determinată prin categorii. În măsura în care însă comprehensiunea aduce laolaltă la unitate ambele momente pornind de la existența ei determinată, în aceeași măsură ea apare ca o comprehensiune temporală, în care existența lucrurilor în spațiu și conceptualizarea în sistemul conceptelor reunite în cunoaștere se prezintă ca ceva ce nu permite o înțelegere confuză ; astfel rezultă caracterul întîmplător în sine al cunoașterii.

Existența lucrurilor în spațiu și sistemul conceptelor pure sînt astfel condițiile posibilității experienței, care dau de la sine înțelegerea timpului ca formă a cunoașterii aposteriorice a lumii. În ambele intuirea și gîndirea — care numai pornind de la gîndirea dogmatică sînt acceptate în formă de prealabile — sînt reunite laolaltă într-o unitate supremă, anume aceea a cunoașterii efectuată ca o comprehensiune, unitatea transcendentă a percepției, prin care ele devin condiții ale posibilității experienței. Niciuna dintre ele nu este dată pornind de la faptul aposteriori al manifestării fenomenale, ci sînt condiții ale posibilității acesteia într-o aprioritate neraportabilă. Întrucît comprehensiunea este semnificație, care apare ca existență, ea însăși nu conține însă nici o deosebire ; astfel se află laolaltă în unitatea comprehensiunii tot ceea ce de obicei desemnăm ca înuire și gîndire. Deosebirea survine prin reflecție, adică prin inteligibilitatea acestei comprehensiuni în determinare ; fiecare dintre cele două momente însă conține ca atare tot ceea ce s-a spus la un loc despre vechea deosebire dintre intuire și gîndire : deosebirea este de altă natură. De aceea, poate să rezulte acum, din existența în spațiu și din sistemul conceptelor, timpul însuși, pe cînd, după

concepția mai timpurie, acesta aparținea, împreună cu spațiul, intuiției, concepută în gândirea determinatoare pornind de la existența (așa cum, conform concepției gânditorilor mai vechi, ar fi putut fi înțeleasă și plecînd de la conceptualizare). În „Estetica transcendențială” acest concept al intuiției fusese deja preluat de reflecția transcendențială și transformat în semnificația sa ; în „Analitica transcendențială” el era semnificativ tocmai pentru delimitarea conceptualizării în judecata subiectivă, de conceptualizarea care conduce la cunoașterea obiectivă. Aplecarea reflecției asupra unității transcendentale a apercepției permite să se înțeleagă cunoașterea obiectivă pornind de la condițiile posibilității experienței, astfel încît ea nu mai trebuie să fie evidențiată în raport cu o cunoaștere simplu subiectivă premergătoare, care nu cade sub condițiile posibilității experienței, ci aparține mai degrabă numai experienței aposteriori temporare.

În felul acesta devine inteligibilă *nemijlocit*, în respingerea idealismului, obiectivitatea judecării de cunoaștere. Nu prealabilul admis, ci comprehensiunea însăși este aici principiul expunerii cunoașterii ce se manifestă ca comprehensiune și care, în reflecția transcendențial-filosofică se știe pe sine ca fiind această comprehensiune. Cu aceasta încetează dezmembrarea aposteriorității și cea a sintezelor apriori. Cunoașterea rezultată din sinteze apriori nu mai este reliefată în raport cu un aposteriori, care ar revela de la sine însăși realitatea ; căci sintezele apriori rezultă din aprioricul necondiționat, care, ca atare, se află înaintea oricărei sinteze, este condiția posibilității prezentării de sine în fenomenul simplu, pe care aprioricul îl condiționează. În măsura în care aprioricul necondiționat al cunoașterii se prezintă în sinteza apriori ca fiind condiția posibilității fenomenului, în aceeași măsură el este și existența lucrurilor în spațiu, care, cu celelalte condiții, cu sistemul de concepte, este la fel de originar. Existența lucrurilor în spațiu nu mai înseamnă astfel pur și simplu existența într-o formă apriorică a intuiției care ar trebui să stea la baza experienței subiective simple și să fie din nou desprinsă din această experiență subiectivă : existența lucrurilor în spațiu dă totodată sistemul conceptelor și semnificația originară nraportabilă a realității însăși. Prin această prelucrare a reflecției transcendențial-filosofice, este îndeajuns de

împlinită concepția din ediția 1-a, după care esența necondiționată a realității s-ar înfăptui numai pornind de la diversitatea sensibilă, precum și concepția din *Prolegomena*, după care cunoașterea obiectivă ar rezulta numai prin conceptele pure, ca și punerea laolaltă a amindurora în dezvoltarea reflecției transcendental-filosofice; concepția este adusă la împlinire prin aceea că reflecția din premisele unilaterale ale intuirii și ale gândirii se situează pentru metoda conceptualizării ei în afară, în această unitate originară a fenomenului cunoașterii. Procedeu metodice care pornește de la premisele conceptualizării determinatoare (determinierend) este depășit în favoarea unei realizări transcendente a reflecției transcendente, realitatea fiind gândită prin condițiile posibilității ei, iar fenomenul înțeles ca prezentare de sine a semnificației obiectuale (gegenständlich), în care aprioricul cunoașterii este aprioritatea sa ca aposteriori. Odată cu respingerea idealismului doctrinei humeiste a îndoielii (nu a subiectivismului său, căci Hume nu a apărut subiectivismul) în știința reflecției transcendente, care permite prin sine înțelegerea cunoașterii ca obiective, Kant putea să-și asume dreptul de a fi realizat o veritabilă depășire.